

**KORRELATION VON FREIKIRCHE UND WELT.
EINE MISSIONSTHEOLOGISCH-PHÄNOMENOLOGISCHE REFLEXION
ÜBER DAS BEZIEHUNGSVERHÄLTNIS VON FREIKIRCHE UND WELT IM
DEUTSCHSPRACHIGEN RAUM (THE CORRELATION BETWEEN FREE CHURCH AND
WORLD. A MISSIOLOGICAL-PHENOMENOLOGICAL STUDY OF THE RELATIONSHIP
BETWEEN FREE CHURCH AND WORLD IN GERMAN-SPEAKING SOCIETY)**

by

STEFAN VATTER

submitted in accordance with the requirements for
the degree of

DOCTOR OF THEOLOGY

in the subject

MISSIOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF J REIMER

November 2017

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Frage nach der Korrelation von Kirche und Welt am Beispiel der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Deutschland. Dabei wird in dieser Arbeit intradisziplinär vorgegangen, indem methodisch sowohl biblisch-theologisch als auch sozialwissenschaftlich geforscht wird. Diese intradisziplinäre Vorgehensweise kommt in der vorliegenden komparativen Studie durch zwei Schritte zur Geltung.

Im ersten Schritt wird im Rahmen einer biblisch-theologischen Reflexion eine Matrix zur Beurteilung der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt erarbeitet. Diese biblisch-theologisch gewonnene Matrix bildet die Grundlage zur Entwicklung einer qualitativen Umfrage. Im zweiten Schritt werden im Rahmen einer empirischen Untersuchung Experten aus dem Kontext der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden interviewt. Die Daten der Interviews werden mit einer in der Sozialwissenschaft gebräuchlichen Methode analysiert, ausgewertet und zu einer Theorie verdichtet.

Abschließend werden die Ergebnisse der empirischen Untersuchung mit den Ergebnissen der biblisch-theologischen Reflexion verglichen und ausgewertet. Ziel der Doktorarbeit (Thesis) ist es, einen sowohl biblisch-theologisch wie auch empirisch begründeten Beitrag zu der Frage zu leisten, wie (Frei-)Kirche ihren Licht- und Salzauftrag in der Beziehung zur Welt tiefgreifender verstehen und wirkungsvoller umsetzen kann.

Schlüsselbegriffe

Korrelation, Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden, Offenbarungsmerkmale, Heiligkeit Gottes, Liebe Gottes, Paradox, Christ and Culture, intradisziplinär, Missionswissenschaft, empirische Untersuchung, Grounded Theory, explorative Gemeinde-Identität.

Summary

The present work addresses the question of the correlation between the Church and the World taking the Evangelical Free Church Congregations in Germany as an example. The thesis takes an intradisciplinary approach by its methodical investigation of both biblical-theological as well as social science aspects. This intradisciplinary method is illustrated in this comparative study by two steps.

In the first step, a matrix is drawn up to assess the correlation between the (free) Church and World within the scope of a biblical-theological reflexion. This biblical-theological matrix forms the basis for the development of a qualitative survey. In the second step, experts from the context of the Evangelical Free Church Congregations are interviewed in an empirical investigation. The data from these interviews are analysed and evaluated using a method that is common in social sciences before being consolidated into a theory.

The results of the empirical investigation are then compared with the results of the biblical-theological reflexion and evaluated. The aim of the dissertation (doctoral thesis) is to make both a biblical-theological as well as an empirically-validated contribution to the question of how (free) churches can give a deeper meaning to their light and salt mission in their relationship to the world and how they can realise this more effectively.

Key terms

Correlation, Evangelical Free Churches, characteristics of revelation, God's holiness, God's love, paradox, Christ and culture, intradisciplinary, missiology, empirical investigation, Grounded Theory, exploratory church identity.

Statement by the candidate

I declare that

„Korrelation von Freikirche und Welt. Eine missionstheologisch-phänomenologische Reflexion über das Beziehungsverhältnis von Freikirche und Welt im deutschsprachigen Raum. (The correlation between free church and world. A missiological-phenomenological study of the relationship between free church and world in German-speaking society.)“

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'S. Vatt'.

Kempen/Allgäu (Germany), 07. November 2017

Curriculum Vitae

Stefan Vatter wurde am 22. Oktober 1965 in Göttingen, Deutschland, geboren. In Freiburg besuchte er die Grund- und Hauptschule und in Emmendingen die Berufsfachschule und das technische Gymnasium. Anschließend leistete er in der Familienferienstätte in Dorfweil/Taunus für 20 Monate Zivildienst. Stefan Vatter studierte von 1989–1994 Theologie an der Staats-unabhängigen Theologischen Hochschule Basel in der Schweiz und schloss dort mit dem Master in Theologie ab (MTh). Von 1995 bis 2013 war er als Pastor (ab 2000 als Senior Pastor) der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in Kempten/Allgäu tätig.

Stefan Vatter studierte von 2003–2007 im Fernstudium an der University of South Africa (UNISA), wo er 2008 mit dem Master in Missiologie (MTh) abschloss. Seit 2012 ist er Leiter der Geistlichen-Gemeinde-Erneuerung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) in Deutschland. Er ist international als Autor und Konferenzsprecher sowie als Trainer und Berater für Kirchengemeinden, Organisationen und Unternehmen tätig. Darüber hinaus wirkt er in überregionalen Netzwerken mit, wie beispielsweise: Redaktion Aufatmen Forum, Kreis charismatischer Leiter, Initiative Gebet Allgäu (Vorsitz), Treffen von Verantwortlichen, Glaubenszentrum Bad Gandersheim (Beirat).

Stefan Vatter ist seit 1990 mit Kirsten verheiratet und hat zwei erwachsene Kinder.

Curriculum Vitae

Stefan Vatter was born on 22 October 1965 in Göttingen, Germany. He attended primary and secondary school in Freiburg and the vocational college and technical high school in Emmendingen. He then completed 20 months of alternative civilian service in the family holiday home in Dorfweil/Taunus. Stefan Vatter studied theology at the Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel (independent theological university) in Switzerland from 1989–1994 and completed the programme there with a Master in Theology (MTh). From 1995 to 2013 he worked as a Pastor (as of 2000 as the Senior Pastor) in the Evangelical Free Church Congregation in Kempten, Allgäu, Germany.

Stefan Vatter took a degree by correspondence course between 2003 and 2007 at the University of South Africa (UNISA), which he completed in 2008 with the Master in Missiology (MTh). He has been head of the Spiritual Renewal in Congregations Group in the Union of Evangelical Free Church Congregations in Germany since 2012. He works internationally as an author and conference speaker as well as a trainer and advisor for church congregations, organisations and companies. He is also active in supra-regional networks such as: Redaktion Aufatmen Forum, Kreis charismatischer Leiter, Initiative Gebet Allgäu (chairman), Treffen von Verantwortlichen, Glaubenszentrum Bad Gandersheim (advisory board).

Stefan Vatter has been married to Kirsten since 1990 and has two grown-up children.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|----------------------------|----|
| Abkürzungsverzeichnis..... | 12 |
| Tabellen | 14 |
| Grafiken..... | 14 |
| Codesysteme..... | 15 |
| Datenblätter..... | 15 |
| Abbildungen..... | 15 |
| Danksagung..... | 16 |

1 Definitiorische Vorbemerkungen zu Gott–Kirche–Welt..... 17

| | |
|--|----|
| 1.1 Grundsätzliche Vorbemerkungen..... | 17 |
| 1.1.1 Forschungsfragen und persönlicher Hintergrund | 18 |
| 1.1.2 Forschungsaufgabe..... | 20 |
| 1.1.3 Ziel der Forschung..... | 20 |
| 1.1.4 Stand der Forschung..... | 21 |
| 1.1.5 Forschungsmethode..... | 24 |
| 1.1.6 Aufbau der Thesis..... | 26 |
| 1.1.7 Erklärung zur Ethik..... | 26 |
| 1.2 Wie sich Gott offenbart..... | 27 |
| 1.2.1 Offenbarung „von oben“ und/oder „von unten“..... | 28 |
| 1.2.2 Allgemeine und spezielle Offenbarung (<i>revelatio generalis & specialis</i>)..... | 32 |
| 1.2.3 Offenbarungsverständnis in der Geschichte..... | 37 |
| 1.2.4 Trinität und Offenbarung..... | 44 |
| 1.2.5 Fazit..... | 48 |
| 1.3 Wo sich Gott offenbart..... | 51 |
| 1.3.1 Reflexion zum Verständnis von Kultur..... | 51 |
| 1.3.2 Reflexion zum Verständnis von Welt..... | 54 |
| 1.3.3 Reflexion zum Verständnis von Kirche..... | 57 |
| 1.3.4 Fazit..... | 61 |
| 1.4 Wozu sich Gott offenbart..... | 61 |
| 1.4.1 <i>Imago Dei</i> – den Glanz widerspiegeln..... | 61 |
| 1.4.2 Schönheit als Abglanz Gottes..... | 62 |
| 1.4.3 Kirche als Abglanz der Herrlichkeit Gottes..... | 63 |
| 1.4.4 Fazit..... | 66 |

| | |
|---|-----------|
| 1.5 Epistemologische Grundvoraussetzungen..... | 66 |
| 1.5.1 <i>Missio Dei</i> | 66 |
| 1.5.2 <i>Missio trinitatis</i> | 68 |
| 1.5.3 <i>Missio ecclesiae</i> | 69 |
| 1.5.4 Fazit..... | 69 |
| 1.6 Geheimnis Gottes – ein Zwischenruf..... | 70 |
| 1.7 Fazit..... | 72 |
| 2 Korrelation Gott und Welt – „von oben“ (biblisch-theologisch)..... | 73 |
| 2.1 „von oben“ – Eigenschaften Gottes..... | 73 |
| 2.1.1 <i>Attributa incommunicabilia</i> und <i>attributa communicabilia</i> | 74 |
| 2.1.2 Die Heiligkeit und die Liebe Gottes als zentrale Offenbarungsmerkmale..... | 75 |
| 2.1.3 Offenbarungsmerkmale Gottes nach Barth und Moltmann..... | 76 |
| 2.1.4 Fazit..... | 78 |
| 2.2 Offenbarungsmerkmal: die Liebe Gottes (agape)..... | 80 |
| 2.2.1 Was bedeutet „Liebe Gottes“?..... | 80 |
| 2.2.2 Das Gebot der Liebe..... | 81 |
| 2.2.3 Biblisch-theologische Reflexion zur Liebe Gottes..... | 82 |
| 2.2.4 Fazit..... | 89 |
| 2.3 Offenbarungsmerkmal: die Heiligkeit Gottes (kadosch)..... | 90 |
| 2.3.1 Was bedeutet „Heiligkeit Gottes“?..... | 91 |
| 2.3.2 Heiligkeit und Heiligung..... | 92 |
| 2.3.3 Biblisch-theologische Reflexion zur Heiligkeit Gottes..... | 93 |
| 2.4 Paradoxe Zusammenschau der Liebe und der Heiligkeit Gottes..... | 99 |
| 2.4.1 Liebe und Heiligkeit Gottes im Alten und Neuen Testament..... | 102 |
| 2.4.2 Liebe und Heiligkeit aus metaphorischer Sicht..... | 103 |
| 2.4.3 Liebe und Heiligkeit in Bezug auf Gehorsam..... | 104 |
| 2.4.4 Liebe und Heiligkeit in Bezug auf Gesetz und Evangelium..... | 104 |
| 2.4.5 Der geoffenbarte und der verborgene Gott..... | 105 |
| 2.4.6 Barmherzigkeit/Versöhnung und Zorn/Gericht..... | 108 |
| 2.4.7 Inklusion und Exklusion am Kreuz..... | 111 |
| 2.4.8 Verbunden- und Geschiedenheit in der Schöpfung..... | 113 |
| 2.5 Konsequenzen für die Beziehung der (Frei-)Kirche zur Welt..... | 114 |
| 2.5.1 Kreativ-komplementäre Spannung in der (Frei-)Kirche..... | 114 |
| 2.5.2 Den Glanz seiner Heiligkeit und Liebe widerspiegeln..... | 115 |
| 2.5.3 Kirche als Resonanzraum der Heiligkeit und Liebe Gottes..... | 116 |
| 2.6 Fazit..... | 118 |

| | |
|---|-----|
| 3 Korrelation Kirche und Welt – „von unten“ (Christ and Culture) | 122 |
| 3.1 Vorbemerkungen zu Niebuhrs „Christ and Culture“ | 122 |
| 3.1.1 Begründung der Methodenwahl | 122 |
| 3.1.2 Definition Christus (Christ) und Welt (Culture) | 125 |
| 3.2 Die fünf Typen Niebuhrs | 128 |
| 3.2.1 Christ against Culture (the radical) | 128 |
| 3.2.2 The Christ of Culture (the accomodationist) | 136 |
| 3.2.3 Christ against Culture und The Christ of Culture als Extreme | 139 |
| 3.2.4 Christ above Culture (the synthesist) | 139 |
| 3.2.5 Christ and Culture in Paradox (the dualist) | 142 |
| 3.2.6 Christ the Transformer of Culture (the conversionist) | 146 |
| 3.2.7 Abschließende Bemerkungen zu Niebuhrs „Christ and Culture“ | 150 |
| 3.3 Evaluation der fünf Typen Niebuhrs | 150 |
| 3.3.1 Kritische Reflexion | 150 |
| 3.3.2 Verschiedene Interpretationen der fünf Typen | 154 |
| 3.3.3 Beispiele modifizierter Typen | 161 |
| 3.3.4 Schlussbemerkungen zur Typologisierung Niebuhrs | 165 |
| 4 Auswertung und Generierung einer Matrix | 167 |
| 4.1 Forschungsdesign der ersten Hauptuntersuchung | 167 |
| 4.2 Bewertung und Auswahl der Typen Niebuhrs | 169 |
| 4.3 Generierung einer Matrix | 172 |
| 4.3.1 Formulierung einer Matrix anhand von Fragenkomplexen | 173 |
| 4.3.2 Kurzformulierung einer Matrix | 174 |
| 5 Qualitative Untersuchung: Methode und Erhebung | 175 |
| 5.1 Methodenwahl und Konzeption | 175 |
| 5.1.1 Wissenschaftstheoretischer Hintergrund | 175 |
| 5.1.2 Empirische Theologie nach van der Ven | 177 |
| 5.1.3 Evaluation der intradisziplinären Theologie van der Vens | 179 |
| 5.1.4 Fazit | 182 |
| 5.2 Forschungsablauf der empirischen Untersuchung | 183 |
| 5.2.1 Allgemeiner Forschungsablauf | 183 |
| 5.2.2 Detaillierter Forschungsablauf | 185 |
| 5.3 Forschungsvoraussetzungen und Auswahlkriterien der Probanden | 186 |
| 5.3.1 Forschungsvoraussetzungen | 186 |
| 5.3.2 Auswahlkriterien der Probanden | 187 |

| | |
|--|------------|
| 5.4 Erhebungsmethode der qualitativen Untersuchung..... | 188 |
| 5.4.1 Halbstandardisiertes Interview..... | 188 |
| 5.4.2 Eruierung der Fragestellung..... | 189 |
| 5.5 Explorative Voruntersuchung..... | 191 |
| 5.5.1 Evaluierung der Fragestellung..... | 191 |
| 5.5.2 Datenerhebung mittels modifiziertem Fragebogen..... | 192 |
| 5.5.3 Transkription mit Hilfe von MAXQDA..... | 193 |
| 5.6 Auswertungsmethode: Grounded Theory..... | 194 |
| 5.6.1 Wissenschaftstheoretischer Hintergrund der Grounded Theory..... | 195 |
| 5.6.2 Kodier-Verfahren nach Strauss und Corbin..... | 197 |
| 5.6.3 Flip-Flop-Technik, Memos und Theoriesättigung..... | 202 |
| 5.6.4 Iterativ-zyklischer Forschungsprozess..... | 203 |
| 5.6.5 Fazit..... | 205 |
| 6 Qualitative Untersuchung: Datenanalyse und Datenauswertung..... | 207 |
| 6.1 Offene Kodierung der Daten..... | 207 |
| 6.1.1 Deduktives, induktives und abduktives Schließen..... | 207 |
| 6.1.2 Ergebnisse der ersten offenen Kodierung..... | 209 |
| 6.1.3 Ergebnisse der dimensionalisierten zweiten offenen Kodierung..... | 213 |
| 6.1.4 Die lexikalische Analyse der offenen Kodierung..... | 216 |
| 6.1.5 Visualisierung und Benennung der Hauptkorrelationspunkte..... | 218 |
| 6.1.6 Signifikante Ergebnisse der offenen Kodierung..... | 222 |
| 6.2 Axiale Kodierung der Daten..... | 223 |
| 6.2.1 Grundlagen axialer Kodierung..... | 223 |
| 6.2.2 Selektion der Phänomene für die axiale Kodierung..... | 224 |
| 6.2.3 Beispiel eines am paradigmatischen Modell ausgerichteten Phänomens..... | 226 |
| 6.2.4 Anmerkungen zur Analyse der axialen Kodierung..... | 227 |
| 6.2.5 Codesystem und Datenblätter der axial kodierten Phänomene..... | 230 |
| 6.2.6 Evaluierung der axial kodierten Phänomene..... | 240 |
| 6.2.7 Gemeinsame Konsequenzen aus den Phänomenen..... | 245 |
| 6.2.8 Signifikante Ergebnisse der axialen Kodierung..... | 246 |
| 6.3 Selektive Kodierung der Daten..... | 248 |
| 6.3.1 Offenlegen des roten Fadens der Geschichte (<i>story</i>)..... | 248 |
| 6.3.2 Benennung und Begründung des zentralen Phänomens (Kernkategorie)..... | 250 |
| 6.3.3 Selektive Kodierung des Phänomens „explorative Gemeinde-Identität“..... | 252 |
| 6.3.4 Signifikante Ergebnisse der selektiven Kodierung..... | 255 |
| 6.3.5 Analytische Geschichte – explorative Gemeinde-Identität in der Welt..... | 256 |

| | |
|---|------------|
| 7 Qualitative Untersuchung: Generierung und Evaluierung der Theorie..... | 266 |
| 7.1 Prozess als nicht-fortschreitende Bewegung..... | 266 |
| 7.2 Bedingungsmatrix einer explorativen Gemeinde-Identität..... | 268 |
| 7.3 Dynamik einer explorativen Gemeinde-Identität..... | 272 |
| 7.4 Fazit: Die gegenstandsbezogene Theorie..... | 273 |
| 7.5 Evaluation des empirischen Forschungsablaufs..... | 274 |
| 7.5.1 Forschungsablauf und Sättigung der Theorie..... | 274 |
| 7.5.2 Evaluierung der drei zentralen Kodierungsschritte..... | 276 |
| 7.5.3 Generalisierbarkeit der empirischen Untersuchung..... | 277 |
| 7.5.4 Güte- und Evaluationskriterien der empirischen Untersuchung..... | 278 |
| 8 Interpretation und Schlussfolgerung..... | 281 |
| 8.1 Zusammenfassung der komparativen Studie..... | 281 |
| 8.1.1 Zusammenfassung der Matrix und der empirisch generierten Theorie..... | 281 |
| 8.1.2 Vorgehensweise bei der Zusammenschau der komparativen Studie..... | 282 |
| 8.1.3 Relation der Ergebnisse der komparativen Studie..... | 283 |
| 8.2 Explorative Gemeinde-Identität aus der Sicht „von oben“..... | 284 |
| 8.2.1 Explorative Gemeinde-Identität aus biblischer Sicht..... | 284 |
| 8.2.2 Explorative Gemeinde-Identität aus Sicht der Liebe und Heiligkeit Gottes..... | 287 |
| 8.2.3 Fazit..... | 288 |
| 8.3 Explorative Gemeinde-Identität aus der Sicht „von unten“..... | 289 |
| 8.3.1 Explorative Gemeinde-Identität und Niebuhrs „Christ and Culture“..... | 289 |
| 8.3.2 Fazit..... | 292 |
| 8.4 Auswertung einer explorativen Gemeinde-Identität..... | 293 |
| 8.4.1 Auswertung und Rückbezug der komparativen Studie..... | 293 |
| 8.4.2 Explorative Gemeinde-Identität unmittelbar aus den Daten..... | 294 |
| 8.4.3 Indikatoren einer explorativen Gemeinde-Identität in der Welt..... | 294 |
| 8.4.4 Hemmfaktoren einer explorativen Gemeinde-Identität in der Welt..... | 296 |
| 8.4.5 Fazit..... | 299 |
| 8.5 Was soll (Frei-)Kirche in der Welt sein und tun?..... | 300 |
| 8.5.1 Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt..... | 301 |
| 8.5.2 Was (Frei-)Kirche in der Welt ist (das Sein)..... | 302 |
| 8.5.3 Was (Frei-)Kirche in der Welt tut (das Tun)..... | 303 |
| 8.6 Explorative Gemeinde-Identität als paradoxes Strukturprinzip..... | 305 |
| 8.7 Thesen explorativer Gemeinde-Identität als Wirkungsprinzip..... | 308 |
| 8.8 (Frei-)Kirche in der Korrelation zur Welt – wozu?..... | 309 |
| 8.9 Schlusswort und Ausblick..... | 310 |
| Bibliographie..... | 314 |
| Supplement (Band zwei der Thesis)..... | 331 |

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen in dieser Arbeit richten sich nach Siegfried M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG), 3. Auflage Berlin 2013. Andere Abkürzungen, die dort nicht verzeichnet sind, werden im folgenden ebenfalls mit aufgenommen.

| | |
|--------|--|
| AT | Altes Testament |
| BEFG | Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden |
| BSLK | Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche |
| CA | Confessio Augustana |
| DBW | Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth (Hg.) Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW) |
| DTh | Doctor of Theology |
| EFG | Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde |
| EKD | Evangelische Kirche Deutschland |
| EvTH | Evangelische Theologie |
| GBFE | Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa |
| gr. | griechisch |
| GS | Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften |
| hebr. | hebräisch |
| IATG | Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete |
| KD | Karl Barth, Kirchliche Dogmatik |
| MPL | Migne Patrologia Latina |
| MTh | Master of Theology |
| lat. | lateinisch |
| NT | Neues Testament |
| ÖRK | Ökumenischer Rat der Kirchen |
| ThBLNT | Lothar Coenen, Klaus Haacker, Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. |
| ThWNT | Gerhard Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. |
| ThZ | Theologische Zeitschrift, Basel/Schweiz |
| TRE | Theologische Realenzyklopädie |

| | |
|-------|---|
| UNISA | University of South Africa |
| unv. | unverständlich |
| VEF | Vereinigung Evangelischer Freikirchen |
| WA | Martin Luther, Kritische Gesamtausgabe, Weimarer Ausgabe. |
| WA BR | Martin Luther, Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel, Weimarer Ausgabe. |

Tabellen

| | |
|--|-----|
| Tabelle 1: Agape, Eros und Philia | 81 |
| Tabelle 2: Beispiele paradoxer Doppelungen der Heiligkeit und der Liebe Gottes..... | 120 |
| Tabelle 3: Die fünf Typen aus dem Blickwinkel der Trinität..... | 156 |
| Tabelle 4: Die fünf Typen aus dem Blickwinkel ihres Gnadenverständnisses..... | 157 |
| Tabelle 5: Falsche und rechte Korrelation zur Welt nach Craig Carter..... | 163 |
| Tabelle 6: Allgemeiner Forschungsablauf einer empirischen Untersuchung..... | 184 |
| Tabelle 7: Übersichtstabelle der interviewten Personen | 193 |
| Tabelle 8: Die dreifache Kodierung nach Strauss und Corbin..... | 202 |
| Tabelle 9: Wortzählung Liebe/Barmherzigkeit und Heiligkeit/Gerechtigkeit Gottes..... | 216 |
| Tabelle 10: Häufigkeit der Nennung zentraler Begriffe in den Interviews..... | 217 |
| Tabelle 11: Vorgenommene Markierungen zentraler Begriffe in den Interviews..... | 222 |
| Tabelle 12: Bedingungsmatrix – explorative Gemeinde-Identität..... | 270 |
| Tabelle 13: Anzahl der Kodierungen auf der Matrixebene..... | 271 |
| Tabelle 14: Vergleich der Kategorien und Codes der drei Kodierschritte..... | 276 |
| Tabelle 15: Drei Typen Niebuhrs in Bezug auf die Liebe und Heiligkeit Gottes..... | 289 |
| Tabelle 16: Memo 48 als Anmerkung reduktiver Wirksamkeit..... | 297 |
| Tabelle 17: Memo 174 als Anmerkung reduktiver Wirksamkeit | 298 |
| Tabelle 18: Kognitive, affektive und pragmatische Aspekte explorativer Erkenntnis..... | 307 |
| Tabelle 19: Thesen einer explorativen Gemeinde-Identität..... | 308 |

Grafiken

| | |
|---|-----|
| Grafik 1: Darstellung der Pole der Offenbarung Gottes..... | 109 |
| Grafik 2: Vorgehensweise der ersten Hauptuntersuchung..... | 121 |
| Grafik 3: Forschungsdesign der ersten Hauptuntersuchung..... | 167 |
| Grafik 4: Forschungsablauf der empirischen Untersuchung..... | 185 |
| Grafik 5: Das Kodierparadigma von Strauss und Corbin..... | 201 |
| Grafik 6: Iterativ-zyklischer Forschungsprozess..... | 205 |
| Grafik 7: Darstellung der Kodierungen der Hauptkategorien..... | 215 |
| Grafik 8: Das paradigmatische Modell nach Strauss und Corbin..... | 245 |
| Grafik 9: Code-Map: Explorative Gemeinde-Identität in der Welt..... | 253 |
| Grafik 10: Explorative Gemeinde-Identität nach dem paradigmatischen Modell..... | 255 |
| Grafik 11: Bedingungsmatrix nach Strauss und Corbin..... | 269 |
| Grafik 12: Dynamik einer explorativen Gemeinde-Identität..... | 272 |
| Grafik 13: Forschungsablauf von der Kodierung bis zur generierten Theorie..... | 275 |
| Grafik 14: Relation des ersten und des zweiten Forschungsschrittes..... | 283 |

Codesysteme

| | |
|---|-----|
| Codesystem 1: Erste offene Kodierung..... | 212 |
| Codesystem 2: Zweite offene Kodierung mit Dimensionalisierung..... | 214 |
| Codesystem 3: Symbolische Darstellung der Hauptkorrelationspunkte..... | 219 |
| Codesystem 4: Numerische Darstellung der Hauptkorrelationspunkte..... | 220 |
| Codesystem 5: Axiale Kodierung eines Phänomens..... | 230 |
| Codesystem 6: Phänomen Explorative Gemeinde-Identität selektiv kodiert..... | 254 |
| Codesystem 7: Prozessverlauf des zentralen Phänomens..... | 267 |
| Codesystem 8: Codesystem der Bedingungsmatrix „explorative Gemeinde-Identität“..... | 271 |

Datenblätter

| | |
|--|-----|
| Datenblatt 1: Axiales Kodieren – Persönliches Einwirken in die Welt..... | 231 |
| Datenblatt 2: Axiales Kodieren – Wirken der Gemeinde in die Welt..... | 232 |
| Datenblatt 3: Axiales Kodieren – Gottesdienst und Welt..... | 234 |
| Datenblatt 4: Axiales Kodieren – Wirken des BEFG in die Welt..... | 236 |
| Datenblatt 5: Axiales Kodieren – Liebe Gottes und Welt..... | 237 |
| Datenblatt 6: Axiales Kodieren – Heiligkeit Gottes und Welt..... | 239 |

Abbildungen

| | |
|---|-----|
| Abbildung 1: Beispiel eines kodierten Textabschnittes..... | 211 |
| Abbildung 2: Beispiel eines Memos aus der ersten offenen Kodierung..... | 213 |
| Abbildung 3: Beispiel eines Textes, der mehreren Phänomenen zugeordnet wurde..... | 228 |

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt meinem Supervisor Prof. Dr. Johannes Reimer, der mich konstruktiv mit zahlreichen wertvollen Impulsen über den gesamten Zeitraum dieser Forschungsarbeit begleitet und gefördert hat. Mein Dank gilt auch Elke Meier für ihren Einsatz und ihr Lektorat dieser Forschungsarbeit. Herrn Arthur Rempel danke ich für seine Unterstützung in all den administrativen Fragen und Angelegenheiten, sowie Herrn Paul Hildebrand für die Unterstützung und Einarbeitung in das Computerprogramm zur Auswertung qualitativer Daten (MAXQDA). Danke auch an Harald Kein für seine Hilfe bei der Gestaltung der Grafiken.

Ich danke außerdem den sieben Experten aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), die sich für die Interviews Zeit genommen haben und bereit waren, authentische wie auch substanzielle Antworten zu geben.

Ohne die Freiräume zum Studieren, die mir meine Frau Kirsten und meine beiden Töchter immer wieder gewährten, wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen. Danke für Eure praktische wie auch geistliche Unterstützung!

1 Definitorische Vorbemerkungen zu Gott–Kirche–Welt

Gegenstand dieser Arbeit ist die Untersuchung der Korrelation der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden (EFG) im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) zur Welt. Um in dieser Untersuchung nicht in einem nebulösen Raum der Ungewissheit zu agieren, bedarf es im wahrsten Sinne des Wortes einer Grundlegung. So müssen die dieser Untersuchung zugrunde liegenden Kernbegriffe „Gott“, „Kirche“ und „Welt“ abgegrenzt und definiert werden. Des weiteren gilt es, die epistemologischen Ausgangspunkte dieser Forschungsarbeit darzulegen. Nur so kann eine Verhältnisbestimmung von Gott-Kirche-Welt substanziell erfolgen. Die Methoden und Forschungsabläufe werden im Verlauf der Untersuchung später ausgeführt und erläutert.

In diesem Kapitel werden zunächst die Voraussetzungen für die vorliegende Forschungsarbeit reflektiert. Dies geschieht zum Ersten durch grundsätzliche Vorbemerkungen und zum Zweiten durch eine definitorische Spezifizierung der Begriffe „Gott“, „Kirche“ und „Welt“. Zunächst wird im Rahmen der grundsätzlichen Vorbemerkungen folgendes angesprochen:

- Zitationsmethode
- maskuline, respektive feminine Sprachformen
- Forschungsfragen und persönlicher Hintergrund
- Forschungsaufgabe und Ziel der Forschung
- Stand der Forschung und Methode
- Aufbau der Thesis und ethische Erklärung

1.1 Grundsätzliche Vorbemerkungen

Die vorliegende Thesis richtet sich nach den Anforderungen an akademische Arbeiten, Studienbrief 4 (Sauer 2004a) sowie dem Handbuch zur Harvard-Methode, Studienbrief 5 (Sauer 2004b). Um eine flüssige Lesbarkeit zu gewährleisten, sei darauf hingewiesen, dass das generische Maskulinum für die männliche und weibliche Form verwendet wird und somit immer beide Geschlechter gemeint sind. So sind beispielsweise unter dem Begriff *Experte* immer auch die *Expertinnen* angesprochen. Begriffe wie beispielsweise *Pastor* umfassen sowohl die *Pastorinnen* wie auch die männlichen *Pastoren*. Wo es der Inhalt erforderlich machte, wird zwischen den Geschlechtern differenziert.

Wenn nicht ausdrücklich anders vermerkt, sind sämtliche Bibelzitate der Luther-Bibel 1984, der 27. Auflage des *Novum Testamentum Graece* (1993) und der 5. Auflage der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997) entnommen worden.

1.1.1 Forschungsfragen und persönlicher Hintergrund

Die Frage nach der Beziehung zwischen (Frei-)Kirche und Welt beschäftigt mich seit vielen Jahren. Aus einer 20-jährigen Dienstzeit als Pastor und Senior Pastor einer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde, wie auch durch deutschlandweite Tätigkeiten in unterschiedlichen kirchlichen Gremien, nahm ich ein zunehmendes Fragen nach dem rechten Beziehungsverhältnis von Kirche, respektive Freikirche, und Welt wahr. Der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt wird, wie es den Anschein hat, allzu oft ohnmächtig, rat- oder orientierungslos begegnet. Mein Interesse war geweckt, die Verhältnisbestimmung von (Frei-)Kirche und Welt näher zu untersuchen. Dabei ergaben sich unter anderem folgende Forschungsfragen:

- Wie verhält sich der dreieine Gott zu (Frei-)Kirche und Welt?
- In welcher Korrelation steht (Frei-)Kirche zur Welt?
- Welche Bestimmung gegenüber der Welt hat (Frei-)Kirche?
- Inwieweit prägt ihre Genese das Verhältnis einer Freikirche zur Welt?
- Wo hemmt und fördert ihre Genese als Freikirche das Verhältnis zur Welt?
- Wie können die Wechselwirkungen von Kirche und Welt beschrieben werden?
- Welche Ansätze gibt es, als Freikirche in der Welt zu wirken?
- Was bedeutet es, in, aber nicht von der Welt zu sein (Joh 17,11–14), sich dieser Welt nicht gleich zu stellen (Röm 12,2) und bei alldem dem Juden ein Jude zu sein (1Kor 9,20)?
- Wie gewinnt die (Frei-)Kirche in der Welt von heute Gestalt?
- Wie wird christliches Profil als Licht und Salz in der Welt sichtbar, ohne dabei einem laissez-fairen Individualismus oder einem Konformismus zu verfallen?
- Sind die Freikirchen im BEFG in ihrer Haltung gegenüber der Welt zukunftsfähig?
- Welche missionstheologischen wie auch praktischen Folgerungen ergeben sich für die Freikirchen im BEFG in ihrem Beziehungsverhältnis zur Welt?

Versuch einer Beschreibung der eigenen Konstitution

Wie eingangs erwähnt, ergab sich das Forschungsthema aus einem Jahrzehnte währenden Prozess eigener Glaubens- und Kirchengemeindepraxis. Fast zwanzig Jahre war ich als Pastor vollzeitlich in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in Kempten/Allgäu tätig, die letzten dreizehn Jahre davon als Senior Pastor. In dieser Zeit durften wir erleben, wie sich die Kirchengemeinde von 250 auf über 500 aktive Mitglieder entwickelte und wir ein großes Gemeindezentrum mit eigener Turnhalle *et cetera* bauen konnten. Mehrere hundert Menschen kamen aus unterschiedlichen Milieus in dieser Zeit zu einem lebendigen Glauben an Jesus Christus.

Dennoch beschäftigte mich, warum Christen im freikirchlichen Kontext ihre Beziehung zu Gott weitgehend in einer Art verborgener Subkultur leben (in Gottesdiensten, Bibel- und Gebetsstunden, Lobpreisabenden, Konferenzen *et cetera*) und kaum Beachtung finden oder schlichtweg nicht verstanden werden, wenn sie nach außen hin auftreten (Straßeneinsätze, Live-Stream via Internet *et cetera*). Eine gesellschaftliche Relevanz im Sinne einer deutlich wahrnehmbaren Licht- und Salzwirkung wurde mir zunehmend wichtiger. So entstand beispielsweise ein Forum, zu dem wir Führungskräfte aus Politik, Wirtschaft und sonstigen Bereichen einladen, um über relevante Themen zu sprechen und darüber in Dialog mit Gott (Gebet) zu kommen. Darüber hinaus entstanden zwei Bücher (Vatter 2013, 2016), die sich mit dem Thema christlicher wie kirchlicher Wirksamkeit in gesellschaftlichen Bereichen wie Ehe, Familie, Beruf, Politik, Wirtschaft, Medien, Kunst befassen und mit der Wiederentdeckung eines apostolischen Dienstes in Verbindung gebracht werden.

Die vorliegende Untersuchung ist eine Weiterführung der Leidenschaft, in einem missionswissenschaftlichen Kontext der Frage nachzugehen, wie Gott durch die (Frei-)Kirche für die Welt von heute konkret erfahrbar wird. Dieser konstitutionelle Hintergrund als Forscher verdeutlicht eine innere Prägung und Ausrichtung, welche die Untersuchung mit beeinflusst.

1.1.2 Forschungsaufgabe

In der vorliegenden Arbeit werden die Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (EFG im BEFG) auf ihr Beziehungsverhältnis zur Welt hin erforscht. Dies geschieht in drei Schritten:

1. *Durch eine biblisch-theologische Reflexion der Beziehung von Gott und seiner (Frei-)Kirche zur Welt.* In welcher Korrelation zur Welt offenbart sich der dreieine Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist? Hier wird eine biblisch-theologische Grundlage definiert, die wir im Folgenden auch Matrix nennen, anhand derer das Verhältnis von (Frei-)Kirche und Welt beurteilt werden kann.
2. *Durch eine empirische Untersuchung über die Beziehung der Freikirchen im BEFG zur Welt.* Hier folgt eine qualitativ-empirische Befragung einiger Experten. Welche Aussagen werden bei der Verhältnisbestimmung von Freikirche (EFG) und Welt getroffen? Aufgabe der Befragung ist es, die Vorstellung über das Beziehungsverhältnis von Freikirche (EFG) und Welt zu untersuchen und daraus eine Theorie zu generieren.
3. *Durch die Zusammenführung der ersten beiden Schritte.* Abschließende Aufgabe wird sein, die im ersten Schritt gewonnene biblisch-theologische Grundlage (Matrix) auf die Ergebnisse der empirischen Untersuchung zu beziehen und daraus auf missions-theologischer Basis die Folgen für die Freikirche (EFG) abzuleiten.

1.1.3 Ziel der Forschung

Erstes Ziel der Forschung ist, eine biblisch-theologische Grundlage zu gewinnen (Matrix), anhand derer die Verhältnisbestimmung von Freikirche (EFG) und Welt wissenschaftlich fundiert bewertet werden kann. Ziel der empirischen Untersuchung ist, durch Befragung verantwortlicher Leiter innerhalb der zu untersuchenden Kirchenbewegung herauszustellen, wie sich die Beziehung dieser Freikirche zur Welt darstellt. Die Ergebnisse der biblisch-theologischen Reflexion werden mit den Ergebnissen der empirischen Untersuchung verglichen, um sowohl Entwicklungs- als auch Stagnationsfaktoren in der Wechselbeziehung von Freikirche und Welt zu konstatieren. Ziel der Forschung ist, einen Beitrag zu leisten, die Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt besser zu verstehen und ein sinnvolles Einwirken der (Frei-)Kirche auf die Welt herauszustellen.

1.1.4 Stand der Forschung

Der Forschungsstand muss für den jeweiligen Gegenstand der Untersuchung unterschiedlich beschrieben werden. Der erste Teil der Forschung befasst sich mit einer biblisch-theologischen Grundlegung der Forschungsfrage nach der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt. Dabei wird zuerst die Forschungsfrage theologisch „von oben“ und anschließend anhand von Richard Niebuhrs *Christ and Culture* (1951) „von unten“ reflektiert. Im zweiten Teil der Forschung werden anhand einer empirischen Untersuchung Experten der Freikirche interviewt und die Interviews ausgewertet. Der Forschungsstand stellt sich jeweils wie folgt dar:

Forschungsstand zur biblisch-theologischen Reflexion: Gott, seine Kirche und die Welt

Die Frage, wie sich Gott in der Welt offenbart und wie sich der Auftrag seiner Kirche gegenüber der Welt konkretisiert, wurde in der theologischen Wissenschaft über Jahrhunderte hinweg eingehend erforscht und diskutiert (vgl. Freytag, Hartenstein & Jhmels 1948:77–87).¹ So wurde beispielsweise in der neueren Theologiegeschichte zwischen Karl Barth (1934) und Emil Brunner (1934:18) über den sogenannten „Anknüpfungspunkt“ Gottes in der Welt und die damit verbundene Frage nach der allgemeinen und der speziellen Offenbarung wegweisend diskutiert (vgl. Brunner 1930:3–21).

Auch über die Frage, wie sich Gottes Offenbarung und die Geschichte der Menschheit zueinander verhalten, gibt es in der Theologie ausführliche Reflexionen. Zu diesem Thema formuliert beispielsweise Romano Guardini (1976:14) einen „wechselseitig störenden Widerspruch“ zwischen Offenbarung Gottes und Welt; Hans Urs von Balthasar (1950) spricht von einer „Theologie der Geschichte“; Reinhold Niebuhr (1951) schreibt über „Glaube und Geschichte“ und sein Bruder Richard Niebuhr (1951) über „Christ and Culture“; Wolfhart Pannenberg (1961) sieht „Offenbarung als Geschichte“; Oscar Cullmann (1965:280–288) unterscheidet in „Heil als Geschichte“ zwischen Welt- und Heilsgeschichte; Erich Sauer (1947) sieht die Weltgeschichte als Baugerüst der Heilsgeschichte und Gerhard Sautter (1985) stellt sieben unterschiedliche Ausprägungen der Heilsgeschichte heraus. Für diese Untersuchung über

¹ Auch wenn die Forschungsaufgabe sich zunächst auf die Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Deutschland bezieht, müssen theologische Richtungen oder Entwicklungen anderer Länder berücksichtigt werden, sofern sie für diese Forschung von Bedeutung sind. Theologen wie beispielsweise Johannes Calvin (1928), Walter Rauschenbusch (1907), Karl Barth (1927), Reinhold Niebuhr (1932), Emil Brunner (1941), Oscar Cullmann (1948), Richard Niebuhr (1951), Hendrik Kraemer (1959), Walter Hollenweger (1969; 1997) oder in neuerer Zeit in der Missionstheologie David Bosch (1991), John Howard Yoder (2011), Thomas Wright (2011), Miroslav Volf (2012) *et cetera* prägen die Verhältnisbestimmung von Freikirche und Welt auch für den deutschen Kontext mit.

Gott, Kirche und Welt sind ebenfalls Reflexionen bedeutsam wie die von Karl Rahner (1976), Johann Baptist Metz (1977), Edward Schillebeeckx (1987) oder Franz-Xaver Kaufmann (1989).

Die Frage nach der Bedeutung der Trinität Gottes für (Frei-)Kirche und Welt wurde in den letzten Jahrzehnten neu aufgegriffen, beispielsweise von Georg Vicedom (1958), Jürgen Moltmann (1980), Hans Urs von Balthasar (1985), Leonardo Boff (1990), Gisbert Greshake (1997) oder Miroslav Volf (1998). Dogmatiken (beispielsweise von Otto Weber 1955, Horst Georg Pöhlmann 1973, Wilfried Joest 1984 oder Wilfried Härle 1995) sowie missions-theologische Ausführungen (beispielsweise von David Bosch 1991, Theo Sundermeier 1995, Johannes Reimer 2009a oder Henning Wrogemann 2012a) enthalten ebenfalls wegweisende Gedanken für die Verhältnisbestimmung von Gott, (Frei-)Kirche und Welt.

Die theologische Reflexion der Frage nach dem Wesen Gottes und seiner Offenbarung in die Welt hinein und deren Folgen für die Wesensbestimmung seiner Kirche inmitten der Welt ist vielseitig durchdacht und kontrovers diskutiert: von der nonkonformistischen Grundthese eines Hendrik Kraemer (1940:375–387; 1959:399f) bis hin zum diametral entgegengesetzten *social gospel* eines Walter Rauschenbusch (1907). Oder man denke an die fünf Typen eines Richard Niebuhr in *Christ and Culture* (1951) mit ihren zahlreichen Gegenschriften wie die von John Howard Yoder (1996), Angus Menuge (1999) oder Donald Carson (2010). Auch gegenwärtig gibt es zahlreiche, mitunter gegensätzliche Standpunkte, wie sich (Frei-)Kirche und Christsein zur Welt zu verhalten habe. René Padilla (1986), Andrea Strübind (1991), Peter Beyerhaus (1996), Jürgen Moltmann (2010), Siegfried Großmann (2011), Thomas Wright (2011), John Howard Yoder (2011), Miroslav Volf (2012), Henning Wrogemann (2012b) und Johannes Reimer (2013) beeinflussen hier die missionstheologische Diskussion zwischen Radikalreformern und Konservativen im protestantisch-freikirchlichen Raum. Zahlreiche Richtungen ringen um die Frage nach der rechten Verhältnisbestimmung von Gott, (Frei-)Kirche und Welt. Hierzu ist eine Fülle meist praxisorientierter Literatur zu finden.²

Eine wissenschaftliche Untersuchung, wie sich die Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde (EFG) im BEFG zur Welt verhält, um daraus missionstheologische Folgerungen für Theorie und Praxis zu erzielen, gibt es gegenwärtig nicht. Dementsprechend soll diese Arbeit

² Beispielsweise aus der Gemeindegrowthsbewegung Peter Wagner (1987), Donald McGavran (1990); oder aus den Geistlichen Gemeinde-Erneuerungsbewegungen Heinrich Christian Rust (1999), Friedrich Aschoff (2004); oder aus der mehr emergent-missionalen Richtung von Dan Kimball (2003), Brian McLaren (2008), Michael Frost und Alan Hirsch (2008), Ronald Sider (2010), Alan Roxburgh (2011), Tobias Faix und Johannes Reimer (2012).

einen Beitrag leisten zur Erforschung der Korrelation von Freikirche (EFG) und Welt mit ihrer Bedeutung für die Welt von heute.

Forschungsstand zur empirischen Untersuchung: Qualitative Experteninterviews

Die Vorgehensweise einer qualitativ-empirischen Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von (Frei-)Kirche im BEFG und Welt leitet sich aus der empirischen Forschung der Sozialwissenschaften ab. Ist es zielführend, eine aus der säkularen Forschung kommende Arbeitsmethode für eine missionswissenschaftlich theologische Forschungsarbeit zu verwenden? Mit dieser Frage wird grundsätzlich das Verhältnis von Theologie und Wissenschaft angesprochen. Hierzu wurde von unterschiedlichen Seiten aus geforscht.

Von katholischer Seite entwickelte Karl Rahner (1964–1972) in dem von ihm mit verfassten „Handbuch der Pastoraltheologie“ ein Zwei-Phasen-Modell, in dem er das Zusammenspiel von sozialwissenschaftlicher Beschreibung und theologischer Reflexion aufgreift. Auf protestantischer Seite forschte Paul Tillich (1987:73–80) mit seiner Kulturtheologie und Korrelationsmethode über das Beziehungsverhältnis von Subjekt und Objekt und brachte dabei auch die Frage der Verhältnisbestimmung von Theologie und Wissenschaft zur Sprache (vgl. Danz & Schüßler 2011). In der Theologie kamen zunehmend die Arbeitsmethoden säkularer Wissenschaften stärker in den Blick, im besonderen die empirische Forschung der Sozialwissenschaften. In den letzten Jahrzehnten wurde vor allem in der Praktischen Theologie über eine empirisch arbeitende Theologie oder gar einer Theologie der Empirie geforscht (beispielsweise Faix 2006; Först 2010; Ziebertz 2011; Weyel, Gräb & Heimbrock 2013). In der Missionswissenschaft wurde die empirischer Arbeitsweise immer weitreichender angewandt und kann mittlerweile als etabliert gelten. Als Wegbereiter ist hier vor allem Johannes van der Ven zu nennen, der mit seinem 1994 in Deutsch erschienenen „Entwurf einer empirischen Theologie“ eine systematische Grundlage für eine Empirische Theologie einbrachte.

In dieser Arbeit werden im Rahmen einer empirischen Untersuchung qualitative Interviews geführt und ausgewertet. Dabei wird im Bereich der qualitativen Sozialforschung auf Lamnek und Krell (2016) sowie Flick, Kardorff und Steinke (2010) und im Bereich der Deduktion, Induktion und Abduktion auf den „Praxis Zyklus“ von Kelle und Kluge (2010) aufgebaut. Die Dissertationen von Faix (2006) und Brixel (2012) sind dabei hilfreiche Beispiele einer empirischen Forschung im Bereich der Theologie. Die Interviews der empirischen Untersuchung werden nach dem von Strauss und Corbin (1996) entwickelten Verfahren

innerhalb der Grounded Theory analysiert und ausgewertet. Zur Auswertung der durch die Interviews gewonnenen Daten wird das Computerprogramm MAXQDA (Version 12.3.1) unter den methodischen Anweisungen von Udo Kuckartz (2012) angewandt. Der Forschungsstand bezüglich der Methodik kann im Bereich der empirischen Untersuchung als reichhaltig gelten. Hier werden lediglich die für diese Untersuchung relevanten Forschungen angegeben.

1.1.5 Forschungsmethode

Die Forschung gliedert sich in zwei methodisch sehr unterschiedliche Bereiche (Schritte): in den Bereich (Schritt) einer biblisch-theologischen Reflexion und in den Bereich (Schritt) einer empirischen Untersuchung.

Schritt A. Biblisch-theologische Reflexion der Korrelation von Gott, Kirche und der Welt

Der dieser Arbeit zugrunde liegende methodische Ansatz besteht zunächst aus einer biblisch-theologischen Reflexion, die das Wesen Gottes in Bezug zur Welt untersucht. Darüber hinaus werden unterschiedliche Arten der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt dargestellt, wie sie Richard Niebuhr (1951) in *Christ and Culture* formuliert. Schlussendlich wird die Verhältnisbestimmung Niebuhrs mit den biblisch-theologischen Erkenntnissen verglichen und bewertet. Daraus wird eine Matrix formuliert, anhand derer die Beziehung zwischen (Frei-)Kirche und Welt eingeschätzt werden kann. Methodisch liegen dem ersten Schritt der Arbeit zwei Annahmen zu Grunde:

1. Eine Bemessungsgrundlage, anhand derer wir über die Korrelation von Gott, Kirche und Welt verwertbare Aussagen treffen können, entnehmen wir quasi „von oben“ aus dem biblischen Zeugnis (vgl. Joest 1995:57–62). Das biblische Zeugnis bildet als *norma normans* den epistemologischen Ausgangspunkt dieser Forschungsarbeit (vgl. Härle 2012:151f), wobei die primäre Offenbarungsgestalt in der Person Jesus Christus zu sehen ist, wie sie im Alten Testament prophezeit und im Neuen Testament kundgetan wird. Die gewählte missionstheologische Vorgehensweise impliziert eine grundsätzlich positive Einstellung zur *missio Dei* als einer von Gott, dem Schöpfer, geäußerten Barmherzigkeit seinen Geschöpfen gegenüber.

2. Um sich in der Fülle der vorhandenen Reflexionen über die Korrelation von Gott, Kirche und Welt nicht zu verlieren, werden die fünf Typen Richard Niebuhrs aus seinem Werk *Christ and Culture* gewählt. Niebuhr beginnt seine Untersuchung aus der Perspektive der Menschheitsgeschichte, also quasi „von unten“.

Methodisch gesehen wird damit ein zweifacher Ansatz gewählt: Zum einen „von oben“, von der Offenbarung Gottes aus dem biblischen Zeugnis und zum anderen „von unten“ aus der Selbsterfahrung des Menschen.³

Schritt B. Empirische Untersuchung der Korrelation der Freikirche im BEFG zur Welt

In der empirischen Untersuchung werden zunächst zwei Personen der Freikirche im BEFG mittels eines halbstandardisierten Fragebogens im Rahmen einer explorativen Voruntersuchung interviewt. Die daraus gewonnenen Daten werden gesichtet und, wo nötig, der Fragebogen angepasst. Mit dem modifizierten Fragebogen werden weitere fünf Probanden der Freikirche im BEFG interviewt. Zur Auswertung der so erhobenen Daten wird das Computerprogramm (MAXQDA) angewandt (vgl. Kuckartz 2012). Die Datenanalyse sowie Datenauswertung folgt der von Strauss und Corbin (1996) entwickelten Grounded Theory, einer gegenstandsbezogenen Theoriebildung mit dem Deduktion-Induktion-Abduktion Zyklus von Kelle und Kluge (2010).

Vergleich beider Schritte – komparative Studie

Abschließend werden die Ergebnisse beider Schritte miteinander verglichen und ausgewertet. Inwieweit entspricht die in der empirischen Untersuchung generierte Theorie der in der biblisch-theologischen Reflexion skizzierten Matrix?

³ Damit wird deutlich, dass die erkenntnistheoretische Bemessungsgrundlage dieser Untersuchung dem biblischen Zeugnis zukommt. Methodisch geht es hierbei auch um das Verhältnis von Text und Kontext. Niebuhr reflektiert mit seiner typologischen Zuordnung von Christus und Welt, beziehungsweise von Kirche und Welt, den Kontext, der dann mit dem Text (Wort Gottes) in Bezug gesetzt wird. Text und Kontext verhalten sich zueinander wie Schale (Kontext) und Kern (Text). Wobei die Bibel als die normende Norm (*norma normans*) und der Kontext als die zu normierende Norm (*norma normata*) verstanden werden. „Als Quelle theologischer Besinnung zum Wesen der Gemeinde kann nur das Wort Gottes dienen. Die Schrift ist die alles normierende Norm, die *norma normans*, und sie allein kann uns die Grundwahrheiten über die Gemeinde sowie die Gründung von Gemeinden und ihren Aufbau vermitteln“ (Reimer 2009a:30).

1.1.6 Aufbau der Thesis

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile mit insgesamt acht Hauptkapiteln.

1. Biblisch-theologische Reflexion – Kapitel 1–4: Im ersten Kapitel erfolgen grundsätzliche definitorische Anmerkungen zu „Gott“, „Kirche“ und „Welt“. Im zweiten Kapitel werden wesentliche Grundzüge der Relation von Gott und Welt umrissen. Zusammen mit den Ergebnissen der Reflexion des dritten Kapitels über Niebuhrs *Christ and Culture* wird daraus die im vierten Kapitel formulierte Matrix generiert.
2. Empirische Untersuchung – Kapitel 5–7: Im fünften Kapitel erfolgt die Begründung der empirischen Methodenwahl, im sechsten Kapitel die Datenanalyse und Datenauswertung der Experteninterviews und im siebten Kapitel die Generierung wie Evaluierung der aus den empirischen Daten gewonnenen Theorie.
3. Interpretation der komparativen Studie – Kapitel 8: Im achten, abschließenden Interpretationskapitel werden die Ergebnisse der biblisch-theologischen Reflexion und der empirischen Untersuchung ausgewertet und missionstheologische Folgerungen herausgearbeitet.

1.1.7 Erklärung zur Ethik

Die vorliegende Forschungsarbeit versteht sich als Beitrag zur Diskussion der Frage nach dem rechten Verhältnis von Gott, (Frei-)Kirche und Welt. Andersartigen Ansätzen, gegenteiligen Auffassungen und anders denkenden Personen soll mit Respekt begegnet werden, ohne jedoch dabei der sachlichen Kontroverse aus dem Weg zu gehen. Von jeglicher Art einer Diskriminierung, wie sie auch geartet sein mag, wird ausdrücklich Abstand genommen. Angeführte Zitate entsprechen nicht automatisch der Auffassung des Verfassers, sondern spiegeln in erster Linie unterschiedliche Meinungen zum Thema wider. Des Weiteren erkläre ich, dass die vorliegende Forschungsarbeit eigenes Gedankengut ist und verwendete Quellen oder Zitate Dritter als solche eindeutig kenntlich gemacht wurden.

1.2 Wie sich Gott offenbart

Wenn von einer Korrelation zwischen Gott und Welt gesprochen wird, ist vorausgesetzt, dass es einen Gott gibt und dass dieser sich der Welt offenbart.⁴ „Offenbarung ist wesentlich *Gottes* Tat. Gott ist wesentlich der *Offenbarer*“ (Weber 1977, 1:189). Offenbarungserkenntnis ist Voraussetzung jeder Gotteserkenntnis. Daraus ergibt sich das „Angewiesensein des Menschen auf die ihm unverfügbare Selbsterschließung Gottes“ (Härle 2012:27). Offenbarung ist ein Erkenntnisprozess, der sich nicht erdenken lässt, sondern sich aus der Beziehung zu Gott erschließt (:82f). Gott macht sich dem Menschen zugänglich, indem er mit ihm in Beziehung tritt.⁵ Bei der Forschungsfrage der Korrelation von Gott und Welt ist die Art und Weise, wie sich Gott der Welt offenbart, von Bedeutung: Offenbart sich Gott in der Welt ausschließlich „von oben“, d.h. in seinem Sohn Jesus Christus und dem biblischen Zeugnis? Oder offenbart sich Gott auch „von unten“ in einem allgemeineren Sinn wie beispielsweise in der Natur, dem Gewissen und der Geschichte? Wenn ja, in welchem Verhältnis stehen die Offenbarung „von unten“ und die Offenbarung „von oben“? Was kann unter Offenbarung überhaupt verstanden werden?⁶

Diese Fragen sollen unter folgenden Gesichtspunkten aufgegriffen werden

- Offenbarung „von oben“ und/oder „von unten“
- Allgemeine und spezielle Offenbarung
- Offenbarungsverständnis in der Geschichte
- Trinität und Offenbarung
- Fazit

⁴ Ob Gott überhaupt existent ist und sich in der Welt offenbart ist nicht Gegenstand der Untersuchung und ist *a priori* gesetzt. Die Arbeit befasst sich daher nicht mit der Frage *ob*, sondern *wie* sich Gott in der Welt offenbart.

⁵ Wobei sich Gott weit über (*supra rationem*) aber nicht gegen (*contra rationem*) den Verstand des Menschen offenbart (Härle 2012:82). „Aber wie Gott, indem er sich offenbart, zwar in die geschöpfliche Wirklichkeit *einght*, nicht aber in ihr *aufgeht*, so geht er auch in unserer Logik *ein*, nicht aber in ihr *auf*“ (Weber 1977, 1:442).

⁶ Wolfhart Pannenberg (1961:7) weist darauf hin, dass der Begriff der Offenbarung Gottes in der Welt in einer verwirrenden Vielfalt von Bedeutungen und Wortprägungen gebraucht wird. So wird in Bezug auf Offenbarung beispielsweise gesprochen „von Manifestation und Inspiration, von Tatoffenbarung und Wortoffenbarung, von Uroffenbarung und Heilsoffenbarung“. Schleiermacher beschränkt den Begriff der Offenbarung auf das religiöse; Hegel sieht Offenbarung als Selbsterschließung des Absoluten; Barth sieht sie allein in der Christusoffenbarung; Troeltsch und Tillich rechnen mit verschiedenen Offenbarungen inmitten der Kultur; Althaus und Brunner sprechen von Schöpfungs- und Heilsoffenbarung (:8).

1.2.1 Offenbarung „von oben“ und/oder „von unten“

Die Schule der alten Theologie denkt „von oben nach unten“ und entspricht damit dem Charakter des neutestamentlichen Zeugnisses, bei dem Christus „von oben“ durch den Vater als präexistente Gottheit in die Welt gesandt wird (Joh 1,14, Phil 2,6ff). Jesus Christus selbst bezeugt: „Ihr seid von unten her, ich bin von oben her; ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt“ (Joh 8,23). In seiner Dogmatik unterstreicht Otto Weber (1977, 2:23) das „von oben nach unten“ mit den Worten: „Nirgendwo gewinnen wir den Eindruck, daß hier auch nur entfernt von der Vergottung eines Menschen, vom Hinaufsteigen oder Emporgehobenwerden eines noch so Großen in die Sphäre Gottes die Rede wäre“. Dieser Ansatz, der „von oben“, von der Gottheit Jesu ausgeht, sieht die Inkarnation Christi im Zentrum der Christologie. Karl Barth (1940:6) ist einer der bekanntesten Verfechter eines exklusiven „von oben“-Verständnisses, indem er Christus versteht als „die uns unbekannte Ebene, die die uns bekannte senkrecht von oben durchschneidet“. Barth spricht sich für eine alleinige „Analogie von oben“ aus und lehnt jegliche „Analogie von unten“ radikal ab, da sie immer dazu führe Gott nach dem Bild des Menschen zu konstruieren. Allein und ausschließlich am Wesen Gottes kann der Mensch lernen, wie Gott ist und wie der Mensch als *imago Dei* sein sollte (Barth 1957:226).

Andere lehnen diesen exklusiven „von oben“-Ansatz eines Karl Barth grundsätzlich ab. Wie Christus „von oben“ kommt, so kann er nur „von unten“ erkannt werden. Die Art und Weise, wie Gott erkannt wird, hat sich seit der Aufklärung von Grund auf verändert. War früher in der klassischen Christologie der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott das Problem, ist es heute umgekehrt: „[...] jetzt ist der Mensch *kein* Problem, wohl aber ist Gott in jeder Hinsicht problematisch; sein Dasein muß erst bewiesen werden“ (Weber 1977, 2:24). Als Extremposition bedeutet dies, dass wir heute Christi offenbare Gottheit nur „von unten“, in der Geschichte unseres Lebens, erkennen können und wollen. Nur indem er uns widerfährt, finden wir Zugang zu Gott. Gemäß Albrecht Ritschl (1895:377): „Erst müssen wir Christi offenbare Gottheit nachweisen können, ehe wir auf seine ewige Gottheit reflektieren“. Modern gedacht, kann nur was sich „von unten“ – das heißt inmitten der Geschichte – ereignet und erkennbar ist nach „oben“ führen. Für Dorothea Sölle steht fest: Wenn das Wort „Gott“ noch einen Sinn behalten soll und dieser Sinn von der Menschlichkeit Jesu her verstanden werden soll, so muss anderswo gesucht werden als auf dem Thron einer alles lenkenden Allmacht (vgl. Sölle 2013:178).

Das Paradox des „von oben“ und „von unten“

Nach Otto Weber (1977, 2:124) ist die Menschheitsgeschichte durch ein nicht zu entwirrendes Ineinander – eines „von oben“ wie eines „von unten“ – charakterisiert. Beides steht paradoxerweise nicht in Konkurrenz, sondern in Koinzidenz zueinander und wird in der Begegnung des Glaubens zu Gott signifikant. Bei Karl Rahner tritt das „von oben“ und zugleich „von unten“ gleichsam paradox hervor: Das „von oben“, indem er die Vollendung des Menschen auf sein Hingeordnetsein in Gott bestimmt. „Der Mensch muss so als das Wesen des Geheimnisses bestimmt werden, dass dieses Geheimnis das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen konstituiert“ (Rahner 1960:68). Das „von unten“, indem er den Ausgangspunkt dieser Verankerung anthropologisch verortet. „Die Glaubensaussage darf ruhig beim Menschen beginnen. Dabei ist nicht zu befürchten, der anthropologische Ansatz müsse notwendig zu einer subjektivistischen oder zeitbedingten Reduktion des christlichen Glaubens führen“ (Rahner 1975:24). Bei Rahner schließen sich Theozentrik und Anthropozentrik in der Theologie nicht aus. Theozentrik denkt vom Offenbarungsverständnis eines sich selbst mitteilenden Gottes, Anthropozentrik von einem auf die Selbstmitteilung hin empfänglich gedachten Menschen. Beide Dimensionen sind „streng ein und dasselbe (von zwei Seiten ausgesagt). Keiner der beiden Aspekte kann ohne den anderen gar verstanden werden“ (Rahner 1967:43). Rahners Theologie trägt zum einen eine anthropozentrische Ausrichtung und ist dabei zugleich stets vom Wesen Gottes als heiliges Geheimnis bestimmt. Dieses spannungsgeladene Paradox, vom Menschen und doch von Gott her zu kommen, bringt Rahner im Gespräch mit Paul Imhof und Hubert Biallowons wie folgt zu Wort:

Ich möchte ein Theologe sein, der sagt, dass Gott das Wichtigste ist, dass wir dazu da sind, in einer uns selbst vergessenen Weise ihn zu lieben, ihn anzubeten, für ihn da zu sein, aus unserem eigenen Daseinsbereich in den Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes zu springen. Dass ein Theologe sagen muss, dass der Mensch es ist, welcher letztlich auf Gott bezogen, sich über Gott vergessen muss, das ist natürlich selbstverständlich. In diesem Sinne kann man nicht genug anthropozentrische Theologie treiben. (Rahner in Imhof & Biallowons 1983:166)

Rahners Ansatz eines „von oben“ und „von unten“ darf nicht mit dem später noch zur Sprache kommenden Zwei-Phasen-Modell gleichgesetzt werden (vgl. Kapitel 5.1.2, Seite 177). Denn im Zwei-Phasen-Modell geht es um eine methodische Verhältnisbestimmung von theologischer und sozialwissenschaftlicher Forschung, in dem „von oben“ und „von unten“ um

die grundsätzliche Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch, Schöpfer und Schöpfung.⁷ Eine sowohl anthropologisch orientierte als auch im Geheimnis Gottes gegründete Theologie muss kein Widerspruch sein. Der Mensch und Gott als „das heilige Geheimnis“ schließen sich nicht aus, sondern setzen sich voraus (Vorgrimler 1990:16). Dietrich Bonhoeffer spricht von dem Geheimnis der Offenbarung Gottes in der Welt und führt aus:

Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor. Das ist das Geheimnis der Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus Christus. (DBW, 6:40)

Fazit

Sowohl eine Horizontalisierung als auch eine Vertikalisierung verfehlen die Bestimmung des Menschen in seiner Beziehung zu Gott und Welt. Im inkarnierten und auferstandenen Christus begegnet uns beides. Den damit verbundenen Spannungsbogen eines „von oben“ und „von unten“ greift der südafrikanische Missiologe David Bosch (2000) in seinem missionswissenschaftlichen Werk *Transforming Mission* auf, indem er immer wieder von einer kreativen Spannung („creative tension“) spricht, beispielsweise: zwischen Kirche und ihrer Mission zur Welt (:11), zwischen dem subjektiv Relativen und dem Absoluten (:187), zwischen der Souveränität Gottes und der Entscheidung des Menschen (:261), zwischen Kultur und Evangelium (:455), zwischen Universalität und Partikularität (:457), zwischen Mission und dem Dialog mit anderen Religionen (:483), zwischen Text und Kontext (:497) und zwischen Eschatologie und Mission (:507).⁸

⁷ Da Rahner über 4000 theologische Abhandlungen geschrieben hat, darf es nicht verwundern, wenn die Interpretationen über sein Werk und Wirken in der Fachwelt weit auseinander gehen. Eine der bemerkenswertesten Zusammenfassungen Rahners ist neben seinem „Grundkurs des Glaubens“ (1976), sein letzter Vortrag im Jahre 1984, sechs Wochen vor seinem Tod, zum Thema „Erfahrungen eines katholischen Theologen“ (Lehmann 1984:105–119), in dem Rahner noch einmal auf die Unzulänglichkeit der Theologie hinweist, die versucht über die Unbegreiflichkeit Gottes zu sprechen. Wolfgang Schmölders weist in seiner Dissertation „Inkarnatorische Struktur. Funktion und Relevanz eines Denkmodells in der Theologie von Karl Rahner“ (Schmölders 1973:171) auf die inkarnatorische Struktur von Rahners Gedanken hin. Bildet sie stets die Mitte seiner Theologie.

⁸ Bereits der Titel *Transforming Mission* ist als Spannungsbogen zu verstehen: christliche Mission, die einerseits verändert und andererseits selbst der Veränderung unterzogen wird. „Transforming mission means both that mission is to be understood as an activity that transforms reality and that there is a constant need for mission itself to be transformed“ (Bosch 2000:511).

Beide Erkenntniswege – „von oben“ und „von unten“ – sind in der Geschichte beschritten worden und führen in ihrer Ausschließlichkeit in eine Sackgasse. Es ist unfruchtbar, ein exklusives „von oben“ einem exklusiven „von unten“ als Alternative gegenüberzustellen (Joest 1995:186f). Eine Reduktion auf eine Theologie „von oben“ wird abstrakt, da sie nicht im hier und heute des Menschen anzusetzen vermag. Ein absolut souveräner *Deus absolutus* ist quasi geschichtslos und bleibt der Lebenswelt des Menschen wesensfremd. Denn hier offenbart sich nicht Gott-in-Relation, der unter uns und mit uns leben will. Die Kritik ist berechtigt, dass eine Theologie, die nur „von oben“ her denkt, auch „von oben herab“ über das Leben der Menschen hinweg agiert. „Wer nicht von unten her nach oben sieht, übersieht leicht, was unten ist, oder sieht es von oben ganz klein“ (Pöhlmann 1990:235). Eine Reduktion auf eine Theologie „von unten“ trifft den Kern allerdings genauso wenig, denn sie verweltlicht und wird im wahrsten Sinne des Wortes gottlos. Denn Gott und sein Heilswerk erschließt sich im „unten“ nicht über intellektuelle Konstruktionen, mögen sie noch so gut philosophisch oder soziologisch durchdacht sein. Sowohl der abstrakte und ferne Gott manch älterer Theologie als auch der in manch neuerer Theologie im Irdischen ausgelöste Gott verdecken aufgrund jeweiliger Einseitigkeiten den lebendigen Gott. Diese Arbeit geht von einer „doppelten Sichtweise“ aus, die das „von oben“ wie auch das „von unten“ in den Blick nimmt.⁹ Gottes Offenbarung (Text) „von oben“ korrespondiert mit unserer Lebenswelt (Kontext) „von unten“ und ist so mitten im Strom unseres Lebens, bildet zugleich aber auch das feststehende Ufer. Ohne das feststehende göttliche „von oben“ (Ufer) wird das menschliche „von unten“ im Strom der Beliebigkeit mitgerissen. Die Offenbarung Gottes bildet das feste Ufer außerhalb einer im Fluss befindlichen Lebenswelt. Christus war mitten im Fluss der Menschen und zugleich der feste Anker fernab jeder irdischen Strömung (Hebr 6,19).

Bei beiden extremen Ansätzen ist zu konstatieren, dass der Heilige Geist kaum Erwähnung findet, obwohl er dem Christen auch gegeben ist, um das „oben“ mit dem „unten“ in Verbindung zu bringen. Wo der Heilige Geist, der Geist der Offenbarung, nicht das „oben“ erschließt, kann der Mensch den Vater der Herrlichkeit nicht erkennen (Eph 1,17). Im Heiligen Geist ist Gott gegenwärtig (Joh 16,13ff) und öffnet den Himmel inmitten des irdischen Lebens. Gott erschließt das „oben“ in dem, was er „unten“ durch seinen Geist tut. Im Heiligen Geist

⁹ Thomas Nagel wie auch Miroslav Volf sprechen von einer „doppelten Sichtweise“ und beschreiben damit die Notwendigkeit, die Welt nicht nur von der eigenen, sondern auch von einer Außenperspektive zu sehen. Nagel (1986:86) nennt dies den „Blick von Nirgendwo“, Volf (2012:283–288) redet vom „Blick von dort“ also von der Perspektive des anderen.

konvergiert das „Oben“ mit dem „Unten“. Er kommt von „oben“ und wirkt im „unten“.¹⁰ Durch ihn wird das „Oben“ mit dem „Unten“ verbunden. Wo er „unten“ eingreift, wird „Unten“ zum „Oben“. „Wie im Himmel so auf Erden“ (Mt 6,10). Der Heilige Geist aktiviert dazu, im „unten“ den Menschen zu dienen (Jes 61,1f; Lk 4,18) und offenbart uns Gott von „oben“ (1Kor 2,10).

Methodisch gesehen beleuchtet die biblisch-theologische Reflexion das Thema aus zwei Blickwinkeln: zum Ersten „von oben“, indem wir vom biblischen Zeugnis herkommend die Relation des heiligen Geheimnisses Gottes mit der Welt untersuchen (vgl. Kapitel 2). Zum Zweiten „von unten“ aus der Selbsterfahrung des Menschen. Dieser Ansatz „von unten“ wird konkretisiert anhand der fünffachen Verhältnisbestimmung Richard Niebuhrs. Niebuhr untersucht aus dem Blickpunkt der Menschheitsgeschichte, quasi „von unten“, die Korrelation zwischen Gott und Welt respektive Kirche und Welt (vgl. Kapitel 3).

1.2.2 Allgemeine und spezielle Offenbarung (*revelatio generalis & specialis*)

Auf welche Art und Weise offenbart sich Gott in der Welt? „Die großen Theologen seit frühester Zeit [...] sprechen von einem zweifachen ‚Buch‘ der Gottesoffenbarung, dem der Schöpfung und dem der Heiligen Schrift“ (Greshake 1999:125). Wie aber offenbart sich Gott durch das Buch der Schöpfung und wie durch das Buch der Heiligen Schrift? Hierbei stellt sich vor allem die Frage, ob sich Gott lediglich in Christus und seinem Wort – der so genannten „speziellen Offenbarung“ (*revelatio specialis*) – in der Welt offenbart, oder sich auch darüber hinaus beispielsweise in der Schöpfung, dem Gewissen und der Geschichte offenbart, in der so genannten „allgemeinen Offenbarung“ (*revelatio generalis*).

Die Frage nach der allgemeinen und speziellen Offenbarung mit der damit verbundenen Frage nach dem sogenannten Anknüpfungspunkt der Offenbarung Gottes im Leben des Menschen wurde vor allem zwischen Karl Barth und Emil Brunner kontrovers diskutiert. So postuliert Barth seinen Standpunkt in den folgenden vier Punkten (vgl. Barth 1934; Brunner 1934:7–9):

¹⁰ An der Wirksamkeit des Heiligen Geist verdeutlicht sich, dass das „Oben“ dem „Unten“ nicht ontologisch zugeordnet ist, wie es die idealistische Geschichtsphilosophie postuliert. Es liegt hier kein Korrelationsverhältnis im Sinne einer sich einander ontologisch durchdringenden Wechselwirkung vor. Wo der Heilige Geist im Menschen wirksam ist, verändert sich der Mensch ontologisch beispielsweise in seinem Denken (Röm 12,2) oder seiner Verhaltensweise (Gal 5,23ff). Der Heilige Geist verändert sich hingegen ontologisch nicht. Diese Verhältnisbestimmung darf nicht verwechselt werden mit dem Korrelationsverhältnis von Kirche und Welt, auf das wir später zu sprechen kommen (vgl. Weber 1977, 2:34).

1. Dem sündigen Menschen ist auch in seiner Vernunft, Kulturfähigkeit und Humanität jegliche Spur und jeglicher Überrest einer Gottebenbildlichkeit abhanden gekommen.
2. Die Schriftoffenbarung ist die alleinige Norm unserer Gotteserkenntnis. Jeder Versuch eine „allgemeine Offenbarung“ Gottes in der Natur, dem Gewissen oder der Geschichte geltend zu machen, ist rundweg abzulehnen.
3. Es gibt keine wirksame Schöpfungs- und Erhaltungsgnade oder Erhaltungsordnung, die der Mensch außerhalb der Offenbarung Christi erkennen könnte.
4. Aus obigen Gründen gibt es auch keinen „Anknüpfungspunkt“ für Gott zum Menschen außerhalb der Offenbarung Christi, da dies im Widerspruch zur Alleinwirksamkeit der erlösenden Christusgnade stünde.

Emil Brunner sieht im Gegensatz zu den Thesen Barths auch den gefallen Menschen dazu erwählt das Bild Gottes in sich zu tragen (Ps 8,6f). „Diese Bildträgerfunktion oder -bestimmung ist durch die Sünde nicht nur nicht aufgehoben; sie ist vielmehr die Voraussetzung des Sündigenkönnens und lebt gerade in der Sünde“ (Brunner 1934:10). Die Antenne des Menschen, von Gott etwas wahrnehmen zu können, ist nicht völlig abgebrochen. Die Welt ist und bleibt Gottes Schöpfung, indem der Mensch, wenn auch gebrochen, etwas von der Hand des Schöpfers vernimmt. Nur so macht der in den Psalmen zu findende Appell an alle Völker (Ps 66,8) und an die ganze Welt (Ps 98,4) Sinn, Gott für seine Taten und Werke zu loben. „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Feste verkündigt seiner Hände Werk“ (Ps 19,2). Nicht zufällig schließen die Psalmen mit dem Aufruf an alle Menschen: „Alles, was Odem hat, lobe den Herrn! Halleluja!“ (Ps 150,6). Im Alten Testament wird hervorgehoben, dass sich Gott an Israel als gnädig und herrlich erweist zum sichtbaren Zeichen für alle Völker (z.B. 1Kön 8,60; 2Kön 19,19 Hes 25,7f; 28,22f) und es ergeht der Aufruf an Israel, „ein Licht für die Völker zu sein“ (Jes 42,6; 49,6; 60,3). Der Apostel Paulus unterstreicht ebenso die grundsätzliche Fähigkeit des Menschen, den Schöpfer an seinen Werken erkennen zu können.

Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken, wenn man sie wahrnimmt, so daß sie keine Entschuldigung haben. Denn obwohl sie von Gott wußten, haben sie ihn nicht als Gott gepriesen noch ihm gedankt, sondern sind dem Nichtigen verfallen in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert. (Röm 1,20f)

Des weiteren spricht Paulus von einem in das Herz der Heiden geschriebenes Gesetz Gottes, was im allgemeinen als „Gewissen“ bezeichnet wird und aufgrund dessen jeder Mensch vor Gott in seinem Tun verantwortlich ist (Röm 2,14f). An anderer Stelle betont Paulus, dass Gott sich den Heiden „selbst nicht unbezeugt gelassen“ hat (Apg 14,17). Daraus ergibt sich ein Bewusstsein, eine Fähigkeit sowie eine Verantwortlichkeit aller Menschen zwischen Gut und Böse zu unterscheiden (vgl. 2Kor 4,2).

Relation allgemeiner und spezieller Offenbarung

Martin Luther unterscheidet zwischen einer *cognito legalis* im Sinne einer allgemeinen Erkenntnis („notio“ – Vorstellung) göttlicher Gebote und einer heilsamen Gotteserkenntnis im Sinne einer Offenbarung Jesu Christi (WA 56:176). Johannes Calvin spricht in seiner „Institutio“ von der Erkenntnis Gottes („notae“ – Erkennungsmerkmale), die zwar aus dem Weltgebäude leuchtet, aber als Naturoffenbarung den Menschen niemals auf den rechten Weg zu führen vermag (Calvin 1928:10f). Denn allein durch Naturoffenbarung ist nichts Gewisses, nichts Festes oder Bestimmtes von Gott zu wissen. „So bringt erst die Bibel in die ohne sie verworrene Gotteserkenntnis unseres Verstandes die rechte Ordnung, verscheucht den Nebel und zeigt uns klar den wahren Gott“ (:22).

Karl Rahner greift das schwierige Thema der allgemeinen Offenbarung in den anderen Religionen auf und spricht von der verborgenen Gegenwart des Geheimnisses Christi in den anderen Religionen, die er mit dem Terminus „anonymes Christentum“ versieht (Rahner 1965:545ff).¹¹ Wilfried Joest merkt an, dass zwischen Erfahrungen, die in den Religionen schon auf den Weg zu Christus weisen und der Offenbarung Christi selbst unterschieden werden muss (Joest 1995:32f). Wilfried Härle sieht Offenbarung als ein komplexes relationales Ereignis und betont die Offenbarung als ein Erschließungsgeschehen, das sich unserem Verstand zwar als *supra rationem*, nicht aber als *contra rationem* darstellt (Härle 2012:82). Bereits im Alten Testament wird kenntlich gemacht, dass sich Gott auf vielerlei Weise offenbart (vgl. Hebr 1,1; Num 22,24ff) und Paulus führt in Römer 1 und 2 aus, dass Gott sich auch den Heiden durch die Schöpfung zu offenbaren vermag (:98f). Diese *revelatio generalis* Gottes außerhalb von

¹¹ Der Begriff „anonymes Christentum“, der sogar in Meyers enzyklopädisches Lexikon (1971, 2:261) wie auch in die Brockhaus Enzyklopädie (1986, 1) Eingang fand, wurde selbst im engsten Umkreis Rahners kontrovers diskutiert (Metz 1994:77f) und kritisiert (Urs von Balthasar 1987:96). Rahner will mit seinem „anonymen Christus“ in den anderen Religionen zum Ausdruck bringen, dass Nichtchristen eine Möglichkeit zum Heil haben, wenn sie dem unsichtbaren Wirken der Gnade entsprechen und ihrem Gewissen folgen. Dass sich daraus zahlreiche Fragen ergeben ist offensichtlich, soll aber hier nicht weiter vertieft werden.

Christus erschließt nicht den Weg zum Leben, sondern bringt nur die Unentschuldbarkeit des Menschen hervor (Härle 2012:99). Ersteres vermag allein die *revelatio specialis* zu tun. Härle kommt in seinen Ausführungen bezüglich *revelatio specialis* und *revelatio generalis* zum Ergebnis: „Dies erlaubt, ja erfordert die Anerkennung von möglicher Gottesoffenbarung durch andere Gestalten, *sofern sie ihrem Gehalt nach mit der Christusoffenbarung übereinstimmen*“ (: 102).

Gott als Schöpfer und Erhalter seiner Schöpfung

Für unseren Forschungsgegenstand, die Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt, ist die Frage von Bedeutung, wie Gott als Schöpfer und Erhalter in seine Schöpfung hineinwirkt. „Gott ist als das Sein alles Seienden notwendig und permanent der Ursprung der bestehenden Wirklichkeit“ (Weber 1977, 1:555). Kann aber, wie Schleiermacher ausführt, die Erhaltung der Welt mit der Erschaffung der Welt gleichgesetzt werden (vgl. Schleiermacher 1967:121–124)? Können Schöpfung und Erhaltung völlig miteinander identifiziert werden?

Theo Sundermeier postuliert, dass die Treue Gottes auch in der Permanenz der Erhaltung und Bewahrung seiner Schöpfung besteht. Inmitten der Geschichte vollzieht sich Heilsgeschichte, „denn Schöpfung ist schon Heilssetzung, Geschichte als ganze implizite Heilsgeschichte“ (Sundermeier 1987:477). Die Bewahrung des Schöpfers erweist sich beispielsweise in seiner Zusage, die Ordnungen der Erde und des Himmels zu erhalten (Jer 33,25): Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht (Gen 8,22; Jer 33,20). Zugleich gilt es zu bedenken, dass Gott in seinem Zorn „über alles gottlose Wesen und alle Ungerechtigkeit“ den Menschen dahingibt und sie „den Lohn ihrer Verirrung [...] an sich selbst empfangen“ (Röm 1,27). Worin sich die Barmherzigkeit Gottes in Erhaltung und Bewahrung seiner Schöpfung erkennen lässt (Kol 1,17), aber zugleich seine Gerechtigkeit, in der er Gericht hält und den Menschen die Saat seiner Gottlosigkeit ernten lässt (Gal 6,7).

Otto Weber weist darauf hin, dass die vor wenigen Jahrzehnten noch bestehende Tendenz einer deistischen Verweisung des Schöpfers umgeschlagen hat in das andere Extrem, einer „Hineinnötigung Gottes“ in alle Bereiche des Lebens (Weber 1977, 1:556). Hier gilt es die *creatio originans* (als einmal „im Anfang“ ins Dasein gerufen) von der *creatio continua* (als Erhaltung des Geschaffenen) zu unterscheiden. Das einmal von Gott Geschaffene erhält sich nicht unabhängig von Gott – was nicht bedeutet, dass Gott nun überall dabei ist. Gott hat Wirkungszusammenhänge wie beispielsweise in der Physik und Chemie gesetzt, mittels derer er

die Schöpfung erhält (Weber 1977, 1:556f). Wo Gott diese von ihm gesetzten Grenzen durchbricht, ist von einem „Wunder“ zu sprechen. Schöpfung und Erhaltung sind zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden. „Die Welt *ist* nicht Gott, ist nicht *aus* oder *an* Gott, aber Gott ist *in* ihr“ (Pöhlmann 1990:172).

Relation von Schöpfung (creatio) und Erhaltung (conservatio)

Gott verlässt die Welt nach dem Sündenfall nicht, sondern wirkt in seiner die Schöpfung erhaltenden Gnade, sowohl fürsorglich verheißend als auch gerichtlich warnend auf sie ein. Gott erhält „jede Kreatur in der Seinskonstitution, in der er sie je in ihrer Eigenart geschaffen hat“ (Joest & Lüpke 2010:126). Dass Gott die Welt nicht verlassen hat, kommt bereits grundsätzlich zum Ausdruck, wenn es auch nach dem Sündenfall heißt: „und Gott sprach“ (vgl. Gen 4,9; 6,13; 9,1; 12,1). Seine Erhaltungsgnade wirkt für alle Menschen. Unmittelbar nach der Sintflut spricht Gott der Welt seine erhaltende Gnade zu: „Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ (Gen 8,22) und Christus selbst äußert über seinen Vater im Himmel: „[...] er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45).

Diese Gnade zur Erhaltung ereignet sich inmitten der Geschichte des Menschen, nicht im Sinne einer pantheistischen Immanenzlehre, wohl aber beispielsweise in den Berufen und Begabungen der Menschen, in den Ehen und Familien, in der Obrigkeit des Staates oder in der Kirche. Sowohl die bereits vor dem Sündenfall von Gott gegebene Schöpfungsordnung von Mann und Frau, von Ehe und Familie, als auch die nach dem Sündenfall von ihm gesetzten Erhaltungsordnungen wie beispielsweise die Monarchie (1Sam 8,22) oder Staatsordnungen (Röm 13) gehören zu den natürlichen Ordnungen Gottes und sind Teil einer *theologia naturalis*.

Damit gehen wir mit Luther davon aus, dass Gott die Welt „geschaffen hat [...] und noch erhält“ (BSLK 510,33.36). Die Schöpfung (*creatio*) und ihre Erhaltung (*conservatio*) können nicht von Gott getrennt werden. Dies bedeutet: Gott ist nicht nur der Schöpfer, sondern auch ihr Erhalter und Bewahrer. Gerade darin erweist sich die Treue Gottes: in der Verlässlichkeit seiner göttlichen Liebe (Härle 2012:433–435).

Anknüpfungspunkt Gottes zur Welt

Weil der Mensch, wenn auch nur verzerrt, Gott als Schöpfer wie auch als Erhalter seiner Werke wahrnehmen kann, ist in ihm ein Anknüpfungspunkt für die Gnade Gottes. Die allgemeine Offenbarung bedarf der speziellen Offenbarung um den lebendigen Gott in Jesus Christus zu erkennen (Joh 17,3; 1Joh 5,20). Sie greift aber zugleich auch auf den Anknüpfungspunkt im Menschen zurück. Gott hat den Menschen nicht einfach in eine Welt hineingestellt und dieser überlassen, sondern ihn beauftragt in seiner Schöpfungs- und Erhaltungsordnung Verantwortung im Sinne einer aktiven Gestaltung der Welt zu übernehmen (Gen 1,22; 9,7). Der Mensch ist sowohl auf die Schöpfungsordnung als auch auf die Erhaltungsordnung hin ansprechbar und damit auch für sein Tun verantwortlich (Röm 1,20f). Der natürliche Mensch kennt die Ordnungen Gottes und kennt sie doch nicht. „Er wäre nicht Mensch, wenn er sie nicht kannte; er wäre nicht Sünder, wenn er sie wirklich kannte“ (Brunner 1934:19). Jeder Mensch, der den Ordnungen Gottes entsprechend handelt, tut damit ein rechtes Werk Gottes, auch wenn er dadurch noch nicht vor Gott gerechtfertigt ist (:38).

1.2.3 Offenbarungsverständnis in der Geschichte

Eine weitere Offenbarungsebene muss aufgrund ihrer Bedeutung für diese Untersuchung angesprochen werden. So ist die Frage nach dem Heilswirken Gottes in der Geschichte fundamental für unsere Überlegungen zur Korrelation von Gott, (Frei-)Kirche und Welt (vgl. Schrupp & Brinkmann 1998). Wie offenbart sich Gott in der Geschichte? Inwiefern sehen wir inmitten der Menschheitsgeschichte Wirken Gottes?

Da die Diskussion der zahlreichen Offenbarungsverständnisse in der Menschheitsgeschichte hier nicht in ihrer Breite dargestellt werden kann, werden zwei hilfreiche Forschungen zu diesem komplexen Thema aufgegriffen. Zum einen die Studie über „Heilsgeschichte und Mission“ von Gerhard Sautter (1985) und zum anderen die Dissertation des katholischen Missionswissenschaftler Thomas Kramm (1979).

Gerhard Sautter formuliert sieben verschiedene Ausprägungen heilsgeschichtlichen Denkens (vgl. Sautter 1985:29–35):

1. die Sicht, dass in der Gott in der Geschichte durch die Heilsgeschichte handelt
2. die prophetisch fixierte spekulative Sicht
3. die auf das Gericht Gottes ausgerichtete apokalyptische Sicht

4. die revolutionäre Sicht der Heilsgeschichte
5. die evolutionär sich entwickelnde Sicht der Menschheitsgeschichte
6. die Sicht einer Entwicklung der Weltgeschichte ohne Gott
7. die Sicht, dass Gott universal in der Menschheitsgeschichte handelt

In Bezug auf das Korrelationsverständnis von (Frei-)Kirche und Welt sind vor allem die erste (Gott handelt durch die Heilsgeschichte) und die letzte gedankliche Ausprägung (Gott handelt universal in der Geschichte) von Bedeutung (vgl. Stadelmann 1984). Der katholische Missionswissenschaftler Thomas Kramm untersucht in seiner Dissertation theologische Modelle zur Begründung der Mission und stellt dabei zwei zentrale Modelle heraus, die wie zwei magnetische Kraftfelder sowohl das protestantische als auch das katholische Missionsdenken polarisieren (vgl. Kramm 1979).

1. Das „heilsgeschichtlich-ekklesiologische Modell“: Hier wird eine Trennung zwischen Kirche und Welt gesetzt. Die Kirchengemeinschaft ist von einem exklusiven, stark jenseitsorientierten Heilsverständnis bestimmt (:39–51).
2. Das „geschichtlich-eschatologische Modell“: Seit Golgatha entwickelt sich in einer Verknüpfung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte fortschreitend das Heil für die gesamte Menschheitsgeschichte (:51–59).

Die erste von Sautter formulierte Ausprägung, in der Gott durch die Heilsgeschichte in der Welt handelt, korrespondiert mit dem „heilsgeschichtlich-ekklesiologischen Modell“ von Kramm. Die letzte Ausprägung von Sautter, in der Gott universal in der Geschichte handelt, entspricht weitgehend dem „geschichtlich-eschatologischen Modell“ von Kramm. Diese beiden stark im Kontrast zueinander stehenden Modelle bestimmen auch im deutschsprachigen Raum die Diskussion in der Frage der Verhältnisbestimmung von Gott, (Frei-)Kirche und Welt.

Für diese Untersuchung steht die Frage im Vordergrund, ob Gott – wie im „heilsgeschichtlich-ekklesiologischen Modell“ – durch seine Kirche Heilsgeschichte inmitten der Geschichte schreibt, oder – wie im „geschichtlich-eschatologischen Modell“ – ob sich seit Golgatha fortwährend eine universale Erlösung für die gesamte Menschheit vollzieht (vgl. Bettscheider 1987:40). Daher wird im Folgenden auf beide Modelle eingegangen.

A. Das geschichtlich-eschatologische Modell

Um der Bedeutsamkeit dieses Geschichtsverständnisses in Bezug auf die Forschungsfrage des Korrelationsverhältnisses von Gott, (Frei-)Kirche und Welt gerecht zu werden, muss ihr Hintergrund reflektiert werden.

Gotthold Ephraim Lessing trieb die Frage um, wie denn ein Glaube, der sich auf orientalischen Schriften gründet, dem modernen Menschen zugänglich gemacht werden könne. Zwischen den kontingenten Geschichtswahrheiten und den notwendigen Religionswahrheiten sah er einen unüberbrückbaren Riss, den er mit den Worten zum Ausdruck brachte: „Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe“ (Lessing 1839:38). Friedrich Schleiermacher, Paul Tillich und später auch Ernst Troeltsch und Richard Niebuhr folgten dem Unterfangen, diesen vermeintlichen Graben zu überwinden, um so dem Christentum Glaubwürdigkeit zu verschaffen und es in die moderne Welt hinüberzuretten.

Ernst Troeltsch sieht das Christentum in einer schwerwiegenden Krise der modernen Welt gegenüber, da es immer weniger geistige Überzeugungskraft, kulturelle Orientierungskraft und kaum noch soziale Gestaltungskraft hat (GS I:986). Um die Kluft zwischen Religion und Kultur zu überbrücken, schlägt Troeltsch in seinem letzten Hauptwerk *Der Historismus und seine Probleme* den versöhnenden Weg der Synthese vor (Troeltsch 2008:70). Dieser versöhnende Weg der Synthese von Theologie und Moderne vollzieht sich in Anerkennung der Pluralität unterschiedlicher Standpunkte, die miteinander verglichen werden. Kategorien einer exklusiven Wahrheit oder Letztgültigkeit werden dabei grundsätzlich abgelehnt. Nach Troeltsch wollte Christus die Gesellschaft nie reformieren (GS IV:157). Erst als die unmittelbar erwartete Wiederkunft Christi ausblieb, kam es zu einer „weltgeschichtlich wichtigen Verschmelzung“ (GS I:144) zwischen der sozialetischen Lehre der Stoa und dem Evangelium. Aus dieser Verschmelzung heraus entwickelte das frühe Christentum die Lehre vom Naturrecht, die bis in die Moderne hinein als Grundlage der Verhältnisbestimmung von Christsein und Kultur fungiert.

Troeltsch sieht drei Epochen, in denen christlicher Glaube einen starken transformativen Einfluss ausübte: die Augustinische, die Thomistische und die Freikirchlich-Calvinistische Epoche. Jede dieser Epochen war von einer Synthese mit der Kultur ihrer Tage geprägt. Augustinus mit dem Neuplatonismus und den konstantinischen Normen; Thomas von Aquin mit Aristoteles und den mittelalterlich-feudalen Normen; der Freikirchen-Calvinismus

mit den demokratischen Menschenrechtsnormen (Troeltsch 1976, 1:156f). Erst die Synthese von Glaube und Welt gab die umfassende und überzeugende Kraft gesellschaftlicher Veränderung.

Das Christentum von heute steht nicht mehr, wie einst über Jahrhunderte hinweg, in einem affirmativen Verhältnis, sondern in einer „kognitiven Dissonanz“ zur Kultur (GS I:975). Troeltsch sucht daher die Bedeutung der christlichen Religion in einer neuen Synthese von Glaube und Welt. Wobei Troeltsch in der Umsetzung dabei an Sozialreformen denkt (vgl. Troeltsch 1976, 1:126) und Richard Niebuhr an die sich nach außen wendende Dynamik des persönlichen Glaubens (vgl. Niebuhr 2001:227). In etlichen Gedankengängen Niebuhrs, auf dessen Ausführungen in *Christ and Culture* noch Bezug genommen werden wird, sind Prägungen seines Doktorvaters Ernst Troeltsch zu erkennen.¹² Die Gedankengänge Troeltschs als auch Niebuhrs weisen eine deutliche Nähe zu der Prozessphilosophie eines Whitehead (1987), oder der Prozesstheologie eines Hartshorne (1983) auf, gemäß derer die Menschheitsgeschichte wie auch Gott selbst sich in einem wechselseitigen evolutiven Prozess entwickelt.¹³ Wolfhart Pannenberg sieht in dem Gottesbild Whiteheads eine grundsätzliche Unvereinbarkeit mit dem biblischen Schöpfungs- und Gottesgedanken (Pannenberg 1983:194) und Hans Küng wirft Whitehead eine Art Pantheismus vor (Küng 1978:210). Bei Whitehead wie auch Hartshorne ist Gott weder identisch mit der Welt (Pantheismus) aber auch nicht unabhängig von ihr (Deismus); vergleichbar einer Mutter mit einem Fötus. Die Mutter hat ihre eigene Identität

¹² Duane Friesen kritisiert die auf Troeltsch basierende Grundlage Niebuhrs, da Niebuhr wie Troeltsch in Christus eher ein abstrahiertes Ideal von Tugenden sieht als die konkrete Gegenwart Gottes in der Welt der Kultur (vgl. Friesen 2000:53). Georg Mardsen nimmt die Formulierung „Christ and Culture“ als eine von Troeltsch geprägte dualistische und inakzeptable dichotomische Verhältnisbestimmung wahr. Wie nach kantschem Vorbild transzendente Glaubenswahrheiten von ihrer historisch bedingten Kultur getrennt werden, wird der Christus des Glaubens vom Jesus der Geschichte getrennt (vgl. Mardsen 1999:6).

¹³ Gott wird von Whitehead bipolar gedacht. Der eine Pol Gottes ist die unveränderliche und immer schon gewesene „Urnatur Gottes“ (primordial nature). Der andere Pol ist die „Folgenatur Gottes“ (consequent nature), mit der er in einer kontinuierlichen Korrelation zur Welt steht. „Die Folgenatur Gottes ist die fließende Welt, die durch ihre objektive Unsterblichkeit in Gott immerwährend wirkt“ (Whitehead 1987:620). Da das Universum sich in einem fortlaufenden Prozess befindet und Gott Teil dieses Prozesses ist, verändert sich auch Gott in diesem Prozess (:347). Gott ist ein Gott im Werden. „Gott ist die uranfängliche Exemplifikation des kreativen Fortschreitens, das er voraussetzt“ (:614). Gott ist der Schöpfer, indem er sich selbst in seiner Schöpfung verändert und schafft. Als Teil dieser Welt steht er in einer abhängigen Korrelation zu ihr. „Es ist genauso wahr, zu sagen, daß Gott die Welt transzendiert, wie zu behaupten, daß die Welt Gott transzendiert. Es ist genauso wahr, zu sagen, daß Gott die Welt erschafft, wie zu behaupten, daß die Welt Gott erschafft“ (:621). Gott bietet sich dem Menschen als Partner an. „Was in der Welt getan wird, verwandelt sich in eine Realität des Himmels, und die Realität des Himmels geht wieder über in die Welt. Aufgrund dieser Wechselbeziehung geht die Liebe der Welt in die Liebe des Himmels über und flutet wieder zurück in die Welt. In diesem Sinne ist Gott der große Begleiter – der Leidensgefährte, der versteht“ (:626). Diese von Whitehead entwickelte Prozessphilosophie wurde von Charles Hartshorne aufgegriffen und zu einer Prozesstheologie modifiziert. Gott und die Welt stehen in einem dynamisch sich wandelnden Verhältnis (Hartshorne 1983:161).

und ist doch über die Nabelschnur mit dem Fötus verbunden. Natur und Ökologie erhalten dadurch einen direkt göttlichen Charakter.

Das religionsphilosophische Geschichtsverständnis Hegels

Ernst Troeltsch (2008:243–277), Richard Niebuhr (2001:94) wie auch in modifizierter Form Jürgen Moltmann (1980:33) entwickeln ihre geschichtlich-eschatologische Vorstellung und die damit verbundene Verhältnisbestimmung Gottes zur Welt in einem dichten Bezug zur Geschichtsvorstellung Hegels.¹⁴

Georg Wilhelm Friedrich Hegel kommt in seiner Religionsphilosophie zu einer bedeutsamen Neuformulierung von Offenbarung, welche das Geschichtsverständnis im Blick darauf, wie Gott sich zur Welt verhält, nachhaltig geprägt hat (vgl. Hegel 2016:34,366). Das Geschichtliche wird nicht mehr als feste Gegebenheit verstanden, sondern als ein Prozess des Werdens, in dem sich Gott selbst entwickelt. Indem Gott, oder wie Hegel zu sagen pflegt, der Geist, sich in der Menschheitsgeschichte ausbildet, kommt es zur Selbsterschließung des Göttlichen. Daher offenbart sich in der Universalgeschichte Gott selbst.¹⁵ Jeglicher Widerspruch, jegliches Spannungsfeld in der Geschichte (wie beispielsweise das Böse oder das Gericht Gottes) wird mittels der Hegelschen Dialektik von These und Antithese in deren Synthese auf ein „höheres Niveau“ vereint. Diese Dialektik ist für Hegel das Strukturmoment der Wirklichkeit. Da auch die Geschichte dieser Hegelschen Dialektik unterworfen ist, kann sich Geschichte nur unaufhörlich, als eine stetige Annäherung an das Vollkommene, fortentwickeln.¹⁶ Das Gute im Sinne eines absolut Heiligen – unverwischbar, einzigartig und einmalig – kann und darf es in dieser Dialektik nicht geben. Das Böse hingegen verliert seine moralische Bedeutung, ja es wird sogar als Antithese zum Guten für die Synthese positiv notwendig. Ein souveräner Gott ebenso wie der Widersacher Gottes sind aus diesem Verständnis

¹⁴ Moltmann bezieht sich viele Male auf Hegel (vgl. Moltmann 1980:30,33,37,52,120f,151,156,158, 190,233,238). Gerade im Verständnis, dass Geschichte als Ausgestaltung der Trinität zu verstehen ist, folgt Moltmann Hegel (:33,120).

¹⁵ Wolfhart Pannenberg (1961:18) merkt dazu an: „Wenn die Geschichte nur als ganze die Offenbarung Gottes ist, wie kann dann ein besonderes Geschehen in ihr – das Geschick Jesu – absolute Bedeutung als Offenbarung Gottes haben?“. David Friedrich Strauß (1840:274ff) kommentiert diesbezüglich, dass eine punktuell in einem einzigen Individuum ausgeschüttete Fülle (Christus) in eine auf Einwirkung angelegte Geschichtsphilosophie nicht passt.

¹⁶ Da im Weiterdenken des im Idealismus entstandenen Hegelschen Geschichtsverständnisses eine kontinuierliche Fortentwicklung als immer unglaublicher erschien, sah Richard Rothe (1863:67) nicht mehr in der Universalgeschichte die Offenbarung Gottes, sondern lediglich in der „übernatürlichen Geschichte“, ohne damit eine prinzipielle Trennung von Heilsgeschichte und Profangeschichte zu vollziehen (vgl. Pannenberg 1961:19).

von Geschichte vornehm entfernt worden. Geschichte wird zur Etappe göttlicher Entwicklung, in der der Mensch im Stande ist, „den Gang der Geschichte durch das Mittel der dialektischen Geschichtslogik rational nachzudenken“ (Brunner 1930:17). Im Geschichtsmodell Hegels will man die Vergangenheit in wissenschaftlich kausalen Wirkungszusammenhängen erklären, um so die Zukunft konstruieren zu können. So ist die Vernunft in der Lage alles zu erkennen. Wirklich ist, was vernünftig ist (*Finitum capax infiniti!*). Alles, was zur Geschichtskonstruktion Hegels im Widerspruch stehen könnte, wird entweder aus dem System entfernt oder in der Dialektik von These, Antithese und Synthese relativiert. In Hegel finden wir ein Konstrukt, Gott so in die Geschichte des Menschen mit hineinzunehmen, dass man ihn als Gott herausgenommen hat.

Hegel begreift die Geschichte als Selbstentfaltung des „Absoluten“. Wobei nicht mehr, wie in der Aufklärung, die Vernunft als Konstante über allem steht, sondern der Mensch neu gesehen wird, als in einen ständigen Wandel der Geschichte Geworfener. „Von hier aus führt ein direkter Weg zum *Historismus*: der Mensch nimmt nicht nur einen objektiven Gegenstand seiner Erkenntnis historisch, sondern *sich selbst*; die Historie ist die Kategorie der alles umfassenden Relativierung“ (Weber 1977, 1:368). Hegel konstruiert eine Pneumatologie ohne Geist und ein geschichtliches Wissen über Gott ohne Offenbarung von Gott (vgl. Lehmkuhler 1996:290). Der biblische Text hat im Sinne des Historismus uns nur Vergangenes, nicht aber Aktuelles zu sagen. Diese Gedankengänge Hegels haben einen direkten Einfluss auf die Theologie und die Frage nach der Korrelation von Gott, (Frei-)Kirche und Welt.

Fazit

Troeltsch ebnet das Christentum in die abendländische Kulturentwicklung ein und glaubt seine „Absolutheit“ nach Anwendung philosophischer Kriterien ausweisen zu können (Weber 1977, 1:169). Für Troeltsch wird am Ende des 19. Jahrhunderts die „Absolutheit des Christentums“ zum Problem einer nicht mehr begründbaren Behauptung (vgl. Joest 1995:39). Troeltsch folgt Hegel darin, die Geschichte als Entwicklung des Geistes und als Entfaltung der Vernunft zu begreifen. Er folgt Hegel aber nicht darin, Geschichte als Ausgestaltung der Trinität und Religion als menschliche Denkbewegung zu verstehen (Lehmkuhler 1996:101,290). Den Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens gibt Troeltsch (1969:74) auf und ersetzt ihn mit der „charmanten“ Formulierung einer „Höchstgeltung des Christentums“. Härle (2012:104) merkt dazu an: „Wer diese letztgenannte Auffassung vertritt, muß zumindest mit der *Möglichkeit* rechnen, daß es künftig noch höhere Entwicklungsstufen von Religion geben könnte“.

Friedrich Nietzsche meint, die „neuere Theologie“ hat sich „rein aus Harmlosigkeit mit der Geschichte eingelassen“ und wird „unter der Wirkung einer historisierenden Behandlung blasiert und unnatürlich“. Bei all dem wird die Theologie es nicht einmal merken, dass sie im Dienste Voltaires steht, der gegen die Kirche die Parole ausgibt: *Écrasez l'infâme!* („Zermalmt die Niederträchtige!“) (vgl. Nietzsche 2016:108). Ein historisches Christentum ist ein der Zeit unterworfenen Christentum und als solches absurd (Overbeck 1919:7). Seit Schleiermacher fehlt es nicht an Bemühungen, den Gottesgedanken mit dem aufklärerischen Weltbild in Verbindung zu bringen. An Webers Fazit hat sich dabei wenig geändert, wenn er anmerkt: „Auf den modernen Menschen, dem diese ganze Bemühung entgegenkommen sollte, hat das alles indessen wenig Eindruck zu machen vermocht“ (Weber 1977, 1:440). Mögen Nietzsche, Overbeck, Weber und Härle noch so unterschiedlich sein, sehen sie doch aus ihrer jeweiligen Perspektive eine erhebliche Problematik in dem Versuch der Synthese von christlichem Glauben und Kultur, in der das Wesen des christlichen Glaubens letztendlich in der Kultur aufgelöst wird.

B. Das heilsgeschichtlich-ekklesiologische Modell

Das „heilsgeschichtlich-ekklesiologische Modell“ wie es von Kramm (1979:123) gefasst wird, korrespondiert stark mit einer „Abnabelung“ der Kirche von der Welt. Wie Gott und vor allem wie seine Kirche sich zur Welt zu verhalten hat, wird zu Gunsten einer „Abschottung“ von der Welt gesehen. Auf diesen Typus wird im Verlauf der Forschung noch eingegangen werden, da er teilweise mit dem Typus eines „Christ against Culture“, wie er weiter unten noch ausgeführt wird, korrespondiert (vgl. Kapitel 3.2.1). Dass Gott durch seine Heilsgeschichte in der Menschheitsgeschichte handelt, wie Sautter (1985:29ff) dies in seiner ersten Ausprägung ausführt, ist grundlegend. Was aber bedeutet dies?

Wenn auch verborgen, so ist eine natürliche Gotteserkenntnis, eine *revelatio generalis* im Sinne einer Ur-Offenbarung gegeben (vgl. Röm 1,18ff; Apg 14,15ff): „Er ist nicht ferne von einem jeden unter uns“ (Apg 17,27).

Im Akte der Offenbarung in Jesus Christus tritt Gott in die Geschichte ein – also muß die Geschichte *als solche* eine, vielleicht ganz verborgene, Eignung dazu besitzen, der Ort des göttlichen Gnadenhandelns zu sein. [...] Analog wäre zu sagen: indem Gott in unsere *wirkliche* Menschheitsgeschichte *wirklich* eingeht, erweist er, daß diese unsere Geschichte kein leerer Ablauf ist. (Weber 1977, 1:228,230)

Wie sich die Offenbarung Gottes in der Geschichte und die Geschichte der Menschheit zueinander verhalten, kann vom Menschen nur sehr bedingt erfasst werden. Anhaltspunkte dafür liefern, wie bereits erwähnt, beispielsweise: Romano Guardini (1976:14), der einen „wechselseitig störenden Widerspruch“ zwischen Offenbarung Gottes und Welt formuliert; Oscar Cullmann (1965:280–288), der von einem „Heil als Geschichte“ zwischen Welt- und Heilsgeschichte spricht und Christologie als Heilsgeschichte versteht (Cullmann 1958:336); oder Erich Sauer (Sauer 1947), der die Weltgeschichte als Baugerüst der Heilsgeschichte beschreibt. Dieser Forschungsarbeit liegt ein Geschichtsverständnis zu Grunde, in dem Gott inmitten der Weltgeschichte seine Heilsgeschichte wirkt. Was dies konkret bedeutet, wird in den folgenden Ausführungen deutlich werden.

1.2.4 Trinität und Offenbarung

Welche Bedeutung hat es für diese Untersuchung, dass sich Gott der Welt als dreieiner Gott offenbart?¹⁷ Zahlreiche Theologen stellen die Bedeutung der Trinität für die Welt heraus. So betont Thomas v. Aquin, dass die Kenntnis der göttlichen Personen unabdingbar ist, um über die Schöpfung richtig denken zu können (vgl. Greshake 1999:56). Romano Guardini (1952) nennt den Titel einer seiner Abhandlungen *Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen*. Jürgen Moltmann (1975:209) meint, dass unsere Trinitätsauffassung die Praxis grundlegender verändert „als alle möglichen Alternativen, die sich der Handelnde ausdenken kann“. Gisbert Greshake (1999:64) spricht von einer Trinitarisierung der Wirklichkeit: „Was Gott als trinitarischer Gott ist, sollen und dürfen wir werden“ und Miroslav Volf (2012:25) sieht eine unabdingbare Notwendigkeit darin, dass christliche Reflexion über soziale Fragen „in der sich selbst hingebenden Liebe der göttlichen Dreieinigkeit wurzeln“ muss. Klaus Hemmerle (1978:147) postuliert: „Die ‚Revolution‘ des Gottesbildes, die durch den Glauben an [...] den dreieinigen Gott in der Menschheitsgeschichte eingesetzt hat, ist kaum zu ermessen“. Ohne die Dreifaltigkeit wird Gott nicht angemessen erfasst (vgl. Wright 1992:201) denn „wer über Gott ‚wahrhaft reden will‘, der muss über Gott in seiner Dreifaltigkeit reden“ (Reimer 2009a:130).

¹⁷ Der Apologet Minucius Felix konstatiert um das Jahr 200: „Man kann das Wesen des Menschen nicht erkennen, wenn man nicht vorher das Wesen der Gottheit sorgfältig untersucht hat“ (Minucius Felix in Greshake 1999:41). Dem entgegen meint Immanuel Kant: „Aus der Dreieinigkeitslehre [...] läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen“ (Kant 1977:303) und Johann Wolfgang von Goethe bemerkte im Rückblick auf seine Erziehung: „Ich glaubte an Gott und die Natur und an den Sieg des Edlen über das Schlechte; aber das war den frommen Seelen nicht genug, ich sollte auch glauben, daß Drei Eins sei und Eins Drei; das aber widerstrebte dem Wahrheitsgefühl meiner Seele; auch sah ich nicht ein, daß mir damit auch nur im mindesten wäre geholfen gewesen“ (Goethe in Eckermann 1981:245).

Zweifelsohne ist es nicht möglich, über Gott in seiner Beziehung zur Welt zu sprechen ohne ihn als dreieinen Gott zu fassen. Wie sich der dreieine Gott zur Welt verhält, wird im theologischen Diskurs auch mit dem Begriff der Perichorese (oder auch *circumincession*) umrissen.

Perichorese und reziproke Interiorität

Der Begriff *perichoresis* ist ursprünglich eine Bezeichnung für das Tanzen: „Einer umtanzt den anderen, der andere umtanzt den einen“ (Greshake 2007:93). Gregor von Nazianz gebraucht erstmals den Begriff der *perichoresis* und umschreibt damit das Leben der Trinität als ein pulsierendes, sich gegenseitiges Umfassen und Durchdringen, indem „aus Einheit Dreiheit und aus Dreiheit wieder Einheit wird“ (Gregor von Nazianz in Greshake 1999:30). Maximus Confessor entwickelt den Perichoresebegriff weiter und beschreibt damit „das Sichdurchdringen von Göttlichem und Menschlichem in Jesus Christus bei gleichzeitiger Wahrung ihres Eigenseins“ (Greshake 2007:93). Dieses Verständnis nimmt der Kirchenvater Johannes von Damaskus auf und setzt den Begriff der Perichorese in einen gesamtrinitarischen Zusammenhang. „Die drei göttlichen Personen stehen in solcher Gemeinschaft, daß sie metaphorisch nur als ‚gemeinsame Tänzer‘ in einem gemeinsamen Tanz erfaßt werden können“ (:94). Perichorese meint eine „gegenseitige Einwohnung ohne Verschmelzung und ohne Vermengung“ (Prestige 1956:298) in einer „gegenseitigen Innerlichkeit“ (Volf 2012:164), die Jesus Christus selbst mit den Worten bezeugt: „Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, [...] damit sie eins seien, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen eins seien“ (Joh 17,21ff). Mit Johannes Reimer lässt sich sagen:

Perichoresis (griechisch Rundtanz), steht an dieser Stelle für eine reziproke Interiorität, die davon ausgeht, dass jede Person der Dreieinigkeit in der anderen wesensmäßig vorhanden ist, ohne jedoch dabei aufzuhören, eine distinkte Person zu sein. (Reimer 2009a:133)

Bedeutung der Perichorese für die Korrelation von Gott und Welt

In neuester Zeit wurde unter anderem durch Jürgen Moltmann (1980:168ff) und Miroslav Volf (1998:208-213) dieser perichoretische Blickwinkel auf die Trinität neu belebt.¹⁸ Die Stärke die Trinität unter dem Gesichtspunkt der Perichorese zu betrachten fasst Moltmann mit den Worten: „Die Lehre von der Perichoresis verbindet auf geniale Weise die Dreiheit und die Einheit, ohne die Dreiheit auf die Einheit zu reduzieren oder die Einheit in der Dreiheit aufzulösen“ (Moltmann 1980:191). Die Qualitäten einer solchermaßen konzipierten perichoretischen Trinitätslehre liegen in ihrem urbildlichen „Charakter des drei-einigen Gottes für die personale Gemeinschaft der Menschen in Kirche und Gesellschaft“ (:173). Die immanente Trinität wird hier relational lebendig und die ökonomische Trinität geschichtlich greifbar. In der Perichorese bringen sich die trinitarischen Personen gegenseitig zur Darstellung und zum Leuchten (vgl. Joh 14,10ff).¹⁹ „Sie erglühen zur vollkommenen Gestalt durch einander und erwachen zu vollendeter Schönheit aneinander“ (:192). Mit der Vorstellung der Perichorese wird aus dem Nebeneinander der Trinität ein ineinander verwobenes Miteinander. Hier wird Gott in seiner innertrinitarischen Dynamik dargestellt.²⁰ Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet ist das Gedankenmodell der Perichorese ein wertvoller Beitrag bezüglich der Korrelation des dreieinen Gottes zur Welt.

Moltmann verliert im Blick auf die perichoretisch gefasste Dynamik der Trinität den Blick auf die Konstitution (Anordnung) der Trinität, in der Gott Vater der „ursprungslose Ursprung“ als „Quelle der Gottheit“ verstanden wird und von der es am „Ende“ der Zeiten heißt: „Wenn aber alles ihm untertan sein wird, dann wird auch der Sohn selbst untertan sein

¹⁸ Die perichoretische Inhärenz der Trinität wurde auch in der Kunst neu entdeckt, beispielsweise als gotische Triskele, als borromäische Ringe, als Sanctum fidei oder wie in der Ikone von Andrej Rubljow als Heilige Dreifaltigkeit (Nouwen 1987:19–28).

¹⁹ Seit Tertullian wurde in der Kirchengeschichte versucht das Wesen Gottes in zwei sich einander ergänzende Dimensionen zu fassen. Zum einen in der ökonomischen Trinität, die näher beschreibt, wie sich Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist in der Heilsgeschichte offenbart. Sie wird daher auch als Offenbarungstrinität oder „das Außen“ des dreieinigen Gottes bezeichnet. Zum Zweiten in der immanenten Trinität, die näher zu beschreiben sucht, wie sich Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist in und zu sich selbst verhält, und die daher auch als Wesenstrinität oder „das Innere“ des dreieinen Gottes bezeichnet wird.

²⁰ Thorleif Boman (1983) weist auf die statische Denkweise eines griechisch geprägten Abendlandes hin, während im hebräischen Denken ein bewegungsloses, starres Sein ein Nichts ist. „Nur die Bewegung hat Realität. Das statische Sein als prädikative Aussage ist eine in Ruhe übergegangene Bewegung, sofern es überhaupt dem hebräischen Denken zum Bewusstsein kommt“ (:21). Das hebräische Verb „sein“ (haja) im Sinne von „sein, werden und wirken“ beschreibt stets dem göttlichen Sein entsprechend etwas Fließendes, sich Bewegendes (:27–39). In diesem Sinne zeichnet das perichoretische Trinitätsverständnis eine Dynamik, wie sie dem hebräischen Denken entspricht.

dem, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott sei alles in allem“ (1Kor 15,28). Moltmann konstatiert vielmehr: „Diese ‚Monarchie des Vaters‘ aber gilt nur für die Konstitution der Trinität, nicht in dem ewigen Kreislauf des göttlichen Lebens und nicht in der perichoretischen Einigkeit der Trinität“ (Moltmann 1980:192). Damit setzt Moltmann das Modell der Perichorese, das er noch zusätzlich mit dem Terminus „ewig“ versieht (:174), zum alles bestimmenden Denkschema. Trinität darf in ihrer Beziehung zur Welt nur noch perichoretisch gedacht werden. Die konstitutionelle Seite der Trinität, in der der Sohn aus dem Vater hervorgeht und zum Vater zurückkehrt, wie auch der subordinatorische Gesichtspunkt werden ausgeblendet (vgl. aber 1Kor 15,28; Hebr 1,5ff). Die Trinität wird ontologisch auf die Relationsebene eines hierarchie-losten Miteinanders fixiert.

Gisbert Greshake bezeichnet daher das Moltmannsche Trinitätsverständnis als verwirrend (Greshake 2007:170). Denn auf der einen Seite vertritt Moltmann den Hervorgang der göttlichen Personen aus dem Vater als „ursprungsloser Ursprung“ der Gottheit (Moltmann 1980:194). Auf der anderen Seite betont Moltmann, dass die Personen der Trinität „jeweils durch die anderen lebendig“ sind (:191). Der Spannung zwischen Konstitution und perichoretischer Relation versucht Moltmann zu entgehen, indem er die relationale Ebene im weiteren Verlauf seiner Ausführungen mit einer derartigen Exklusivität entfaltet, dass die konstitutionelle Ebene quasi gestrichen ist. „Aus Einheit wird so Einigkeit, aus der göttlichen Identität sich aktuell bildende Gemeinschaft“ (Greshake 2007:171).

Da die Kirche ein Spiegelbild des dreieinen Gottes sein soll, wird dieses perichoretische, hierarchielose Trinitätsverständnis für Moltmann zur Begründung einer hierachiefreien Kirchenstruktur. „An die Stelle von Autorität und Gehorsam treten Dialog, Konsens und Einklang [...] An die Stelle der Hierarchie, die Einheit bewahrt und durchsetzt, treten die Brüderlichkeit und die Schwesterlichkeit der Gemeinde Christi“ (Moltmann 1980:220). Als Greshake auf die Strukturfragen seiner eigenen römisch-katholischen Kirche zu sprechen kommt, bricht er sein ebenso perichoretisch hierarchielos postuliertes Gedankenmodell auf, indem er nun von der Sendung des Sohnes durch den Vater spricht, um so die Hierarchie innerhalb seiner Kirche begründen zu können. „So gesehen kann man tatsächlich eine vertikale hierarchische Linie von bevollmächtigter Sendung schreiben: Gott – Christus – Petrus – Papst – Bischof – Priester – bis schließlich hin zum ‚gewöhnlichen Laienvolk‘“ (Greshake 1999:101).

Moltmann wie Greshake verdeutlichen, dass ein isoliertes perichoretisches Trinitätsmodell zur Realitätsverkürzung wie auch zu Widersprüchlichkeiten führt. Dass der Vater die Beziehung innerhalb der Trinität nicht als „der Erste“, sondern als „einer unter anderen“

konstituiert und damit jegliche innertrinitarische Hierarchie verlässt, widerspricht dem biblischen Zeugnis von einer Vater–Sohn Relation, wie sie sich beispielsweise im Blick auf den Thronsaal (Apk 4–5) und das neue Jerusalem (Apk 21) darstellt. Weber (1977, 1:432) merkt an, dass die Einheit Gottes nicht ordnungslos gedacht werden kann: „Die Begriffe Vater, Sohn und Geist würden sinnlos werden, wenn in ihnen nicht ein Rangunterschied ausgesprochen wäre. Nicht der Sohn macht den Vater zum Vater, sondern der Vater macht den Sohn zum Sohn und ‚sendet‘ ihn“.

1.2.5 Fazit

Moltmann wie Greshake weisen darauf hin, dass die Gottesvorstellung eines antiken absolutistischen Weltenherrn (Moltmann 1980:220)²¹ oder eines über dem Sternenzelt waltenden monarchischen Supervaters (Greshake 1999:17) zu einer verfälschten Sicht des biblischen Zeugnisses über die Trinität führen und es damit auch zu einer Verzerrung in der Verhältnisbestimmung von Gott, seiner Kirche und Welt kommt. Auch Volf stellt in seiner Untersuchung Einseitigkeiten und Missstände eines streng hierarchisch und monarchisch gedachten Trinitätsverständnisses heraus (Volf 1998:67–72).²² Das Herzensanliegen ist bedeutsam: Gott nicht als ein uns fernes allmächtiges Wesen konkret werden zu lassen, sondern als Gott, der mit uns in eine Gemeinschaft des Lebens und der Liebe treten will. Deshalb jedoch zu einer trinitarischen Auffassung zu kommen, die Vater, Sohn und Heiligen Geist auf eine relationale Ebene reduziert und jegliche konstitutionelle Ebene Gottes außer Acht lässt, führt zu nicht

²¹ Die Vorstellung eines Gottes, der souverän als Weltenherr und Allvater über der Welt thront, ist für Moltmann undenkbar. Der europäische Atheismus hat sich, so Moltmann, als Befreiung des Menschen über einen Weltenherrn und Allvater gebildet (Moltmann 1980:180). Moltmann ist von Ernst Blochs Freiheitsbegriff geprägt, der einen souveränen Gott als eine über dem Willen des Menschen stehende Majestät ablehnt: „Wo der große Weltherr regiert, hat die Freiheit keinen Raum, auch nicht die Freiheit der Kinder Gottes“ (Bloch 1976:1413). Moltmann formuliert fast gleichlautend: „Wo nicht der ‚große Weltherr‘, sondern der Vater Jesu Christi durch seine Geduld die Welt bewahrt, wird der Freiheit der Geschöpfe auch in ihrer selbstverschuldeten Knechtschaft Raum gegeben und Zeit gelassen“ (Moltmann 1980:227). Moltmann resümiert: „Ein absolutistischer Souverän im Himmel erweckt keine Freiheit auf Erden. Nur der leidenschaftliche und kraft seiner Leidenschaft für den Menschen leidende Gott ruft die Freiheit des Menschen ins Leben“ (:235).

²² Miroslav Volf, der in wesentlichen Teilen den trinitarischen Ansatz Moltmanns übernimmt (Volf: 1998:198,236), sieht ebenso die Kirche, die sich wie Gott in einer demokratisch liebenden Art zueinander verhält, als Spiegelbild eines perichoretisch dreieinen Gottes. Volf kritisiert sowohl Joseph Ratzingers römisch-katholisches (:29–72) als auch John Zizioulas’ orthodoxes (:73–123) Kirchenverständnis, indem er darstellt, wie beide in unterschiedlicher Form aus einem hierarchischen beziehungsweise monarchischen Gottesverständnis eine betont episkozentrische Ekklesiologie ableiten (:223). Volf setzt dem ein partizipativ kongregationalistisches Gemeindeverständnis als Spiegelbild der Trinität entgegen. Ideal, wenn auch nicht immer realisierbar, wäre daher eine möglichst flache Hierarchie innerhalb der Kirche, da dies dem Wesen der Kirche als Abbild der Trinität am stärksten entspräche, so Volf (:214–220).

unerheblichen Verzerrungen. Es kommt der Eindruck auf, dass die Sehnsucht nach einer neuen christlichen „Einheitsidee, die in der Offenbarung des drei-einen Gottes auf-leuchtet“ (Greshake 1999:29), und der Wunsch nach „Dialog, Konsens und Ein-klang“ (Moltmann 1980:220) die Sicht dieser Trinitätsauffassung einseitig bestimmt.

Hegel hat „das Entstehen einer spekulativen Trinitätstheologie angeregt“ (Weber 1977, 1:414) und Moltmann knüpft hier an und erliegt der Versuchung, erkenntnistheoretische Ungesicherheit im Blick auf die Trinität durch konstruierte Gewissheitsbehauptungen zu kompensieren (vgl. Moltmann 1968:155; 1980:190). Moltmann versucht, nach Hegelscher Dialektik die in der Offenbarung des Wesens Gottes zur Welt liegenden Spannungen aufzulösen, indem Begriffe wie Heiligkeit, Zorn und Gericht eine Umdeutung erfahren: Heiligkeit wird reduziert auf das, was heiligt; Zorn Gottes wird zum Ausdruck göttlicher Liebe; das Gericht wird zum Instrument der Rettung und darf keine endgültige Trennung von Gott und Mensch meinen (vgl. Moltmann 2005:263). Damit wird Gott als eine über dem Menschen stehende souveräne Allmacht und Autorität, die unsere Entscheidung zum Gehorsam einfordern darf, aufgelöst. Bibelworte werden aus ihrem Kontext gerissen. So greift Moltmann das für das himmlische Jerusalem gesprochene „Siehe, ich mache alles neu!“ (Apk 21,5) heraus und setzt es in einen universell für alle Menschen gültigen Zusammenhang (vgl. Moltmann 1968:18,196; 2010:148). Moltmanns Trinitätsverständnis ist aus dem Zusammenhang des biblischen Zeugnisses entkoppelt und wird so zur eigenmächtigen Konstruktion.

In seiner Liebe offenbart sich Gott als leidenschaftlich liebende Trinität, die alles dafür gibt, mit dem Menschen in eine innige Gemeinschaft zu treten (Joh 3,16). „Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein; und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen“ (Apk 21,3f). Hier spiegelt sich eine Sichtweise der Liebe und des Trostes Gottes wieder, die einer perichoretischen Trinitätsvorstellung das Wort spricht. Nur wenige Verse später wird von den Feigen, Ungläubigen, Frevlern, Mördern, Unzüchtigen, Zauberern, Götzendienern und Lügern gesprochen, die ins Feuer geworfen werden (Apk 21,8). Die beiden hier genannten Wirklichkeiten werden sowohl eine liebende Gemeinschaft mit Gott (relational-perichoretisch) (Apk 21,3f), als auch eine ehrfurchtsvolle Anbetung und Verehrung des heiligen Gottes (konstitutionell-hierarchisch) (Apk 4,8ff; 21,8) hervorrufen.

Das Modell der Perichorese hat die Stärke, etwas vom Wesen Gottes innertrinitarisch wie auch in der Korrelation Gottes zur Welt darzustellen. Dies darf jedoch nicht dazu führen, dass anders lautende biblische Offenbarungsinhalte durch eine konstruierte Trinitätslehre verhüllt werden. Eine spekulativ innertrinitarische Sichtweise kann nicht zum Ausgangspunkt biblisch-theologischer Reflexion erhoben und in den Vordergrund des Glaubens gerückt werden. Ob Wesenstrinität und Offenbarungstrinität identisch sind, gehört zum Feld der Spekulation. Woher sollten wir das wissen, ohne Gott zu sein (vgl. Röm 11,33f)?

Gott ist weder ein Gott, der durch die Geschichte hinweg in seinem Wesen im Werden ist und sich ontologisch verändert (Jes 41,4; Hebr 13,8), noch ist er statisch und starr. Nicht von ungefähr haben sich die Reformatoren wie Luther und Calvin für die spekulativen Erörterungen einer innergöttlichen Relation wenig interessiert, „obwohl sie die immanente bzw. Wesenstrinität als solche keineswegs bestritten“ (Joest 1995:328). Die Wesenstrinität zum Gegenstand theologischer Reflexion zu machen, um dadurch seinen eigenen Gedankenkonstruktionen mehr Glaubwürdigkeit zu verleihen, scheint gerade en vogue zu sein, gleitet aber meist in das Feld freier Spekulationen ab. Unbestritten ist, dass Gottes Selbstoffenbarung eine Dreieinigkeit impliziert (Mt 28,19; 1Kor 12,4ff; 2Kor 13,13; Eph 4,4ff). Die Korrelation von Gott und Welt meint daher immer den dreieinen Gott, – als Vater, Sohn und Heiliger Geist – in seiner Beziehung zur Welt.

1.3 Wo sich Gott offenbart

Die Frage, wo Gott sich offenbart, ist aufs engste mit Begriffen wie „Welt“, „Kultur“ oder „Kirche“ verknüpft. Da „Welt“, „Kultur“ und „Kirche“ Orte sind, in denen Gott sich kenntlich und erfahrbar macht, ist im Folgenden zu klären, was denn überhaupt unter „Welt“, „Kultur“ oder „Kirche“ verstanden werden kann. Da die Schlüsselbegriffe „Welt“, „Kultur“ und „Kirche“ auf vielfältig ausdehnbare Wirklichkeiten verweisen, kann dies in unwegsames Gelände führen (Kaufmann 1989:14). Daher soll zuerst eine Spezifizierung der drei Begriffe unter folgenden Gesichtspunkten vorgenommen werden:

Reflexion zum Verständnis von Kultur (1.3.1)

- A. Definitionen von Kultur
- B. Kultur als Cultus
- C. Fazit

Reflexion zum Verständnis von Welt (1.3.2)

- A. Neutestamentliches Verständnis von Welt
- B. Fazit

Reflexion zum Verständnis von Kirche (1.3.3)

- A. Kirche aus neutestamentlicher Sicht
- B. Kirche aus katholischer, reformatorischer und freikirchlicher Sicht
- C. Kirche aus missionstheologischer Sicht
- D. Fazit

1.3.1 Reflexion zum Verständnis von Kultur

In den letzten Jahrzehnten hat sich ein großer Wandel vollzogen im Blick darauf, was unter „Kultur“ überhaupt zu verstehen sei. Sprach man beispielsweise vor einigen Jahrzehnten von „Hochkultur“, wurde dies mit Personen wie Shakespeare, Goethe oder Mozart verbunden. Andere wurden hingegen schnell als „primitive“ Völker mit geringer Kultur abgewertet. Dabei stellt sich die Frage nach dem Maßstab der Beurteilung, was und warum etwas denn als „Hochkultur“ oder als „Unkultur“ bezeichnet wird (Carson 2010:1). Die nachfolgenden Definitionen und Reflexionen geben einen kleinen Einblick in die Komplexität dessen, was unter Kultur verstanden werden kann.

A: Definitionen von Kultur

Der Hamburger Dogmatiker Michael Moxter analysiert in seiner Habilitationsschrift „Kultur als Lebenswelt“ die grundlegenden Typen protestantischer Kulturtheologie des 20. Jahrhunderts und erwähnt dabei mehr als 100 Versuche Kultur zu definieren. Moxter selbst wollte diesen Versuchen keinen weiteren hinzufügen. Er favorisiert das Bild von Kultur als Lebenswelt. Diese beschreibt er als „die Räume, in denen sich Menschen bewegen, die Sprache, die sie sprechen, die Bilder, die sie prägen, die Gegenstände, die ihnen zur Hand sind, und die Rollen, an denen sie ihr Selbstverständnis gewinnen“ (Moxter 2000:397).²³

Der Historiker Christopher Dawson arbeitete die elementare Bedeutung der Religion als Grundlage jeder Kultur heraus. So war beispielsweise die katholische Kirche wie auch ein christlich religiös geprägter Humanismus für die Entstehung und Entwicklung der europäischen Zivilisation von entscheidender Bedeutung. In einer Kultur, in der keine wahren religiösen Erfahrungen mehr gemacht werden, verliert die Religion ihre Gültigkeit und soziale Kohärenz und verkommt zu einer absurden Anwandlung, vergleichbar mit jeglicher wahnhaften Form einer Psychose (Dawson 1948:33). Dawson postuliert daher: „A society which has lost its religion becomes sooner or later a society which has lost its culture“ (:233). Nach Dawson bildet die Religion in der Kultur die entscheidende Brücke zwischen Seele und Vernunft und bewahrt den Menschen davor, den Staat oder den Menschen als absolut zu sehen. Dawson setzt damit einen Antagonismus zwischen Staat und Kultur, indem der Religion die Aufgabe zukommt darauf zu achten, dass der göttliche Zweck der Geschichte, die Anbetung Gottes und der Gehorsam Gott gegenüber nicht auf den Staat übertragen oder mit ihm gleichgesetzt wird.

James Hitchcock betont die Notwendigkeit, nicht nur zwischen Kultur und Politik zu unterscheiden, sondern auch die Priorität der Kultur über die Politik zu wahren. Eine Zusammenführung beider führt zu einem Totalitarismus, der auch, wie im Westen, im Gewand eines „weichen“ Totalitarismus auftreten kann. Welche Art von Kunst beispielsweise vom Staat gefördert wird, gibt oftmals einen Einblick in die ideologischen Bestrebungen des Staates (Hitchcock 1997:14f). Die Medien spielen dabei eine entscheidende wie auch paradoxe Rolle. Auf der einen Seite wehren sie sich gegen jede Art staatlicher Kontrolle. Zugleich fördern sie ein uniformes Massenbewusstsein, das eine Infragestellung des Staates nur in einem von ihnen als politisch korrekt erklärten Rahmen zulässt (:15). Kultur ist die Gesamtheit des Lebens eines

²³ Der Kulturanthropologe Alfred Kroeber definiert mit dem Soziologen Clyde Kluckhohn Kultur als Muster, die von Symbolen und Artefakten geprägt werden. Wobei der wesentliche Kern der Kultur aus traditionellen Ideen und Werten besteht (Kroeber & Kluckhohn 1952:367).

Volkes, geformt und geleitet von seinen Institutionen. Zugleich ist Kultur aber auch eine spontane Entwicklung von Menschen selbst, mit ihren moralischen und religiösen Überzeugungen, ihren sozialen Sitten, ihren Einstellungen zueinander, ihren Sportarten und Spiele, ihren gemeinsamen Sitten und vielem anderen mehr (Hitchcock 1997:14). Die Ausführungen von Dawson wie von Hitchcock versuchen Kultur nicht nur in ihrer Vielschichtigkeit zu fassen, sondern werfen auch die Frage auf, wer denn innerhalb einer Kultur die formende und bestimmende Größenordnung ist oder sein sollte. Dabei sprechen sie der Religion sowohl eine wahrende wie auch stabilisierende Funktion zu.

Im Gegensatz zur Moderne, in der Kultur ethnozentrisch als feste Größe konstruiert wurde, definiert Kathryn Tanner die postmoderne Kultur als stetig durchlässig und formbar (Tanner 1997:24ff). Kultur wird von anderen Kulturen, Argumenten und Ideen kontinuierlich beeinflusst und verändert. Sie ist nicht stabil, sondern arbeitet nach flüssigen Konventionen, mit unterschiedlichen Interpretationen von lose miteinander verbundenen und logisch unvereinbaren Elementen, so Tanner. Auch christliche Lebenskultur ist nicht von anderen Kulturen isoliert, sondern Teil dieses Prozesses. Theologie muss sich als Teil ihrer Kultur betrachten, als eine Form kultureller Aktivität. Tanner plädiert für eine theologische Offenheit in der Auseinandersetzung mit der Kultur. In der christlichen Identität und der gelebten Jüngerschaft sieht Tanner den wesentlichen Beitrag der Christen und Kirchen inmitten einer postmodernen Kultur (:123f).

B. Kultur als Cultus

Kultur kommt aus dem lateinischen *cultura* und bedeutet soviel wie: „Landbau, Pflege“ (DUDEN 1963, 7:376). Eine Kultur gleicht, wie der Begriff bereits besagt, einem Land, das, wenn es nicht verwildern soll, gepflegt werden muss. Jede Kultur entsteht und besteht aus Kulturen. Die Kulte oder der *cultus* (lateinische Bezeichnung für Götterverehrung) gibt an welcher Wert, welches Ideal oder transzendente Macht oder Wesen verehrt wird (:376). Der Kultus ist gleichsam die Architektur oder der Grundbaustein, auf der eine Kultur gründet und in dem sie ihre Stabilität oder auch Instabilität erfährt. Der Kultus beschreibt das, was einer Kultur heilig ist. Eine Kultur besteht aus Kulturen, die geglaubt und gelebt werden. Gehen die Kulte einer Gesellschaft verloren, löst sich die Kultur, wie sie war, auf. Die Stabilisierung, Veränderung oder Auflösung einer Kultur leitet sich nicht aus theoretischen Erwägungen ab, sondern aus dem, was die Herzen und Köpfe der Menschen bewegt (ihrem *cultus*). So hat beispielsweise das Volkskirchenchristsein und wohl auch das Freikirchenchristsein im west-

lichen Kulturraum aufgehört die Herzen und Köpfe der Menschen zu bewegen. Als Kultus wird beispielsweise der Staat oder eine Nation verehrt (Nationalsozialismus), eine Ideologie wie die einer klassenlosen Gesellschaft (Kommunismus), ein Ideal wie „life, liberty and the pursuit of happiness“ in der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika vom 4. Juli 1776 oder „Liberté, Égalité, Fraternité“ (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) aus der Leitparole der Französischen Revolution von 1789. Für Russel Kirk steht ein Kultus im Zusammenhang mit Anbetung, das heißt, mit dem Versuch des Menschen, mit einer transzendenten Macht zu kommunizieren (Kirk 1993:6). Eine Kultur kann sich nur da erneuern, wo ihr Kultus Erneuerung findet. Die Erneuerung des Kultus hat aber zutiefst mit dem Glauben der Menschen zu tun.

C. Fazit

Die oben angegebenen Beispiele exponierter Forscher mögen genügen um die Komplexität des Begriffes „Kultur“ zu verdeutlichen. Alasdair MacIntyre weist darauf hin, dass es eine Illusion ist zu meinen, man könne aus einem neutralen Standpunkt heraus eine Beschreibung der Kultur und Welt im Sinne eines „wie es wirklich ist“ geben (MacIntyre 1990:151). Alles, was wir meinen zu erkennen, ist abhängig von unserer subjektiven Wahrnehmung innerhalb unseres jeweiligen Kontextes. Wie der Fisch vom Wasser und der Vogel vom Wind umgeben ist, gleicht unsere Kultur der Atmosphäre: Sie durchdringt all unser Tun und ist existenziell mit unserer Identität verwoben. Der Mensch steht gleichsam in einem osmotischen Verhältnis zur Kultur, in der er lebt. Unsere Kultur als Lebensumfeld ist sowohl dynamisch als auch statisch. Sie lässt sich nicht in Definitionen erfassen. All dies deutet an, wie komplex, existenziell und zugleich dynamisch das ist, was wir als Kultur bezeichnen.

1.3.2 Reflexion zum Verständnis von Welt

Der Begriff „Welt“ ist ebenso vielfältig wie der der „Kultur“. Beispielsweise kann Welt gebraucht werden: als Gegenüber zum Menschen; als Umwelt des Menschen; als Erde mit ihrer Atmosphäre; als Universum; als begrenzter Bereich, wie beispielsweise die Welt der Musik, der Kunst, des Sportes *et cetera* (vgl. Härle 2012:217f). Immanuel Kant sieht Welt, im transzendenten verstanden, als „die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge“ (Kant 1985:461). „Welt“ kann als dynamischer Begriff gefasst werden, als die Totalität all dessen was existiert – ausgenommen Gott. „Konstitutiv für den Weltbegriff des christlichen Glaubens ist, daß er

gebildet ist *im Gegenüber* zum Gottesbegriff, wobei ‚Gegenüber‘ *sowohl Unterscheidung als auch Beziehung* meint“ (Härle 2012:221). Gott steht nicht isoliert von der Welt, sondern in konstitutiv erhaltender Beziehung zu ihr (Gen 8,22). Ohne Gott kann Welt weder entstehen noch sich erhalten. Die Spuren Gottes durchziehen das Wesen der Welt: ihren Ursprung, ihre Beschaffenheit, ihre Architektur, ihre Sinnhaftigkeit, ihre Vollendung und ihre Bestimmung (:223f). Gott ist, wie Jüngel es in einem Buchtitel ausdrückt, nicht weniger als das „Geheimnis der Welt“ (Jüngel 2010). Die Schönheit dieser Welt spiegelt etwas von der Schönheit des dreieinen Gottes wieder (vgl. Ps 19; 136; Röm 1,19ff).²⁴ Härle zieht den von Husserl eingeführten Begriff „Lebenswelt“ den Begriffen „Welt“ oder „Gesellschaft“ vor und führt dabei aus: „Zur Lebenswelt gehört also nicht nur die *Kultur* (als die von Menschen durch Gestaltung hervorgebrachte Welt), sondern ebenso die *Natur* (als die ihrerseits lebendige und allem menschlichen Gestalten vorgegebene Welt)“ (Härle 2012:169). Diese Lebenswelt ist per Definition im Fluss, da sie einer permanenten Veränderung unterzogen ist und sich als kontinuierlich „strömend“ charakterisiert (:171).

A. Neutestamentliches Verständnis von Welt

Im „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament“ erstreckt sich die Erläuterung zum Begriff Welt (κόσμος) auf über 29 Seiten (ThWNT 1967, 3:867–896). Das ist ein Spiegel des differenzierten Gebrauchs, den dieses Wort in neutestamentlicher Zeit erfährt. Welt steht im Neuen Testament als Inbegriff des Geschaffenen, als Wohnstätte der Menschen und Schauplatz der Geschichte, aber auch als gefallene Schöpfung und Schauplatz der Heilsgeschichte (:867ff). Kosmos (κόσμος) kann beispielsweise bedeuten: „Weltall“ als Gesamtwerk des Schöpfers (z.B. Joh 1,10; Apg 17,24; Kol 1,16); die Gesamtheit der Menschen als Gegenstand des Rettungswillens Gottes (z.B. Mt 5,14; Mk 16,15; Joh 3,16; 12,19; 2Kor 5,19), oder negativ als Inbegriff des Widerspruchs gegen Gott (1Kor 1,20; 2,12; 12,23; 1Joh 5,19), als etwas mit dem die Kirche Jesu Christi nichts mehr zu schaffen hat (Gal 6,14; 1Joh 2,15; Jak 4,4). Die Welt als geschaffene Welt wird uns im biblischen Zeugnis ebenso vielfältig wie differenziert beschrieben. Darauf weist auch der Dual „Himmel und Erde“ (vgl. Gen 1,1; Apk 21,1); „Erde und Welt“ (vgl. Ps 90,2); „Sichtbares und Unsichtbares“ (vgl. Kol 1,16).

²⁴ In Anbetracht des Bösen und des Leides in der Welt sind die ambivalente Beschaffenheit der Welt und die daraus resultierenden Fragen an Gott den Schöpfer und Erhalter weitreichend, an dieser Stelle aber nicht Gegenstand der Reflexion.

Das biblische Zeugnis denkt Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung als voneinander kategorial verschieden. Die Welt ist „Werk“ Gottes und zugleich ist Gott der „Grund“ der Welt. Wobei „Werk“ die Wesensverschiedenheit und „Grund“ eher die Verbundenheit betont. Beide Metaphern korrigieren „sich gegenseitig und bewahren einander vor dem Abgleiten in eine dualistische *Entwertung* oder in eine identifizierende *Vergöttlichung* der Welt bzw. *Verweltlichung* Gottes“ (Härle 2012:424f).²⁵ Gott hat die Welt geliebt, in die er seinen Sohn gesandt (Joh 3,16f; 10,36; 17,18; 1Joh 4,9) und in der er ihn zum Retter (Joh 4,42; 1Joh 4,14) und Licht der Welt gesetzt hat (Joh 8,12). Zugleich ist die Welt die gottferne Welt, die sich dem Handeln Gottes widersetzt (Joh 1,10; 1Kor 1,20ff). Der Begriff „Welt“ ist komplementär zu verstehen, er meint sowohl die von Gott geliebte (Joh 3,16) als auch die von Christus gerichtete Welt (Joh 9,39), die Welt, die wir lieben und die Welt die wir nicht lieb haben sollen. Weder Weltverhaftung noch Weltverachtung zeichnen den Christen und die Kirche Gottes aus.

Das Johannesevangelium gibt einen besonders markanten Einblick in den mehrschichtigen Gebrauch des Begriffes „Welt“. So heißt es: Gottes Lamm trägt die Sünden der Welt (Joh 1,29); so sehr hat Gott die Welt geliebt (3,16); ich bin das Licht der Welt (8,12); ich bin zum Gericht in diese Welt gekommen (9,39); nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt (14,27); wenn euch die Welt hasst (15,18); ich habe die Welt überwunden (16,33); mein Reich ist nicht von dieser Welt (18,36). Die Spannung zwischen „Gott liebt die Welt“ (3,16) und „Habt nicht lieb die Welt“ (1Joh 2,15) „ist nur zu verstehen, wenn man den unterschiedlichen Sinn beachtet, in dem das eine Wort *kosmos* hier jeweils gebraucht wird“ (Joest & Lüpke 2012:237).

„Das Verständnis der Gemeinde hängt aufs engste mit ihrer Auffassung vom Verhältnis zur Welt zusammen“ (Weber 1977, 2:581). Kirche muss sich von der Welt unterscheiden (Röm 12,2), von der ihr Herr ausgestoßen wurde und die ihn gekreuzigt hat. Wo sie nicht mehr wagt auch von Gott in seiner Souveränität zu sprechen, wo sie das biblische Zeugnis umdeutet in solches, was Menschen sich selbst sagen können, wo Theologie in Psychologie, Soziologie oder Gesellschaftskritik verfällt, ohne noch als Theologie erkennbar zu sein, da hat sie aufgehört Kirche in der Welt zu sein. Jedoch: „Unterscheidung der Gemeinde Christi von der Gottesferne des in der Welt herrschenden Lebensverhaltens darf nicht gleichgesetzt werden mit Abwendung von den in der Welt lebenden Menschen und ihren Geschicken“ (Joest & Lüpke 2012:240). Jesus weist seine Jünger an, sich von der Welt zu

²⁵ Wilfried Härle weist darauf hin, dass die dualistischen Auffassungen von Gott und Welt eine erhebliche Spannweite von Konzeptionen umfassen, alle Konzeptionen jedoch zu einer negativen Sicht und Bewertung der Welt kommen, „wovon der Mensch erlöst werden muß“ (Härle 2012:423).

trennen (Joh 7,7; 9,39; 14,27ff; 15,18) und fordert zugleich mit seinem Sendungsauftrag sich in der Welt einzubringen und Verantwortung zu übernehmen (Mt 28,19; Lk 10,3). Unter Verachtung der damaligen religiösen Sitten ging Jesus zu den Zöllnern und Sündern (Lk 14,23). Dieser Herr ist es, der die Seinen und seine Kirche auffordert „Gehet hin in alle Welt“ (Mk 16,15). Christus ruft aus der Welt heraus und dann wieder in die Welt hinein.

B. Fazit

Wenn das Neue Testament im negativen Sinn von „Welt“ spricht, meint dies nicht die ganze Kultur, sondern selbstverherrlichende, von Gott autonome Kultur (Yoder 1996:70). In der „Welt“ können wir bestimmte Aspekte bejahen und zugleich andere Aspekte verneinen. Wer „Welt“ als eine homogene einheitliche Größe des nur Guten oder des nur Bösen sieht, erhält keine profunde Sicht von der Welt, wie Jesus sie seinen Jüngern darstellt. Der differenzierte Blick auf das, was „Welt“ sein kann, die Prägekraft der Welt auf die jeweils eigenen Vorstellungen sowie die existenzielle Bedeutung von Glaube und Kirche in der Welt (Kultur) ist für die weitere Untersuchung von Bedeutung.

1.3.3 Reflexion zum Verständnis von Kirche

Was macht Kirche zur Kirche? Was sind *notae ecclesiae* (Kennzeichen der Kirche) und was gehört zu ihrem *esse* (Sein), das sie und nur sie zur Kirche macht?

[...] ist sie Schulsaal, Sprechsaal oder Kultstätte, Vereinigung von religiös Gleichgesinnten oder Geheimbund der Prädestinierten, Gemeinschaft schöner Seelen oder Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder, Heilsanstalt oder sozialrevolutionäre Basisgruppe, Bedürfnisanstalt, Dienstleistungsbetrieb für religiösen Service, Beerdigungsverein [...]? (Pöhlmann 1990:321)

Zum besseren Verständnis dessen, was Kirche bedeutet, wird im folgenden Kirche aus neutestamentlicher Sicht, aus katholischer, reformatorischer und freikirchlicher Sicht und aus missionstheologischer Sicht kurz umrissen.

A. Kirche aus neutestamentlicher Sicht

Ekklesia (ἐκκλησία) wurde im profanen Sprachgebrauch der Antike für die Volksversammlung verwendet und im Neuen Testament für die von Gott zu seinem Volk Herausgerufenen (ekkaleo). Wie die Ekklesia in der Antike die Volksversammlung war, ist die Kirche ein „– in die Institution der Polis eingebetteter – Vorgang“ (Weber 1977, 2:585). „Das deutsche Wort ‚Kirche‘ und seine Entsprechung in anderen germanischen Sprachen kommt von dem griechischen *kyriake* und meint das dem Herrn zugehörige Haus oder die Hausgenossenschaft des Herrn“ (Joest & Lüpke 2012:169). Daher ist der Begriff der Ekklesia im Neuen Testament des Öfteren mit dem Genitiv „*tou theou*“ (des Gottes) versehen (Apg 20,28; 1Kor 1,2; 10,32; 11,22; 1Thess 2,14) (vgl. Pöhlmann 1990:314).

Die Gemeinde Christi ist Gottes heiliges Volk (1Petr 2,9) und ein Zeichen seiner Liebe in die Welt gesandt (Mt 28,19f). Sie ist heilig, weil sie von und für Gott abgesondert ist. Sie antwortet auf das „Nein“ der Welt gegenüber Gott (Joh 1,11) mit einem entschlossenen „Ja“ (Mt 5,43ff; Röm 12,17ff). „Sie lebt in und mit der Welt, obwohl sie ihre Existenz in keinem Sinne ‚aus der Welt‘ hat (Joh. 15,19; 17,14ff.)“ (Weber 1977, 2:579). Wenn Christus die Seinen in die Welt sendet (Joh 17,11), können die Seinen nicht aus ihr zu fliehen suchen. Die Inkarnation Christi „für die Welt“ schließt eine grundsätzliche Weltverneinung aus. Wenn Gemeinde Christi sich der Welt entzieht, verweigert sie sich, Christus als Sieger und Erlöser in der Welt zu proklamieren (Mt 24,14). „Nicht zur Abwendung *von* der Welt, auch nicht zur Anpassung *an* die Welt, aber zum Zeugnis, zur Hoffnung und zum Gebet *für* die Welt ist die Gemeinde Jesu Christi gerufen“ (Joest & Lüpke 2012:135).

B. Kirche aus katholischer, reformatorischer und freikirchlicher Sicht

Für die Forschung nach der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt ist die Frage, nach dem Selbstverständnis von Kirchen und Freikirchen elementar. In aller Kürze soll dies im Folgenden umrissen werden.

Kirche aus katholischer Sicht: Nach katholischem wie auch orthodoxem Kirchenverständnis wird die Kirche Jesu Christi als „Heilsmysterium“ verstanden, die das „Heilswerk“ Jesu Christi fortsetzt (Scheffczyk & Benedikt XVI. 2000:18). Wobei die Sakramente die Kirche als Versammlung der Glaubenden konstituieren. Die Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft ist durch Empfang der Sakramente und Gehorsam gegenüber der Lehre der Kirche gegeben (:20). Kirche Jesu Christi tritt in ihrer Erscheinung in der Welt, wie Augustin es nannte, als *corpus permixtum*

von echten Gläubigen und Heuchlern auf. Kirche wird somit auch als eine höchst gemischte Gemeinschaft verstanden, die nicht nur Abbild, sondern immer auch Zerrbild, ja Gegenbild des dreieinen Gottes ist (vgl. Greshake 1999:91).

Kirche aus reformatorischer Sicht: Zwingli unterscheidet zwischen der unsichtbaren Kirche (*ecclesia invisibilis*) und der sichtbaren Kirche (*ecclesia visibilis*) (Zwingli 1962:304f) und Luther spricht von der „verborgenen Kirche“ (*abscondita est Ecclesia, latent sancti*) (WA 18:652,23) mit den wahrhaft Glaubenden und der geschichtlich konkreten Kirche, der auch „falsche Christen, Heuchler und öffentliche Sünder“ angehören (BSLK 62,5ff). Aus reformatorischer Sicht kann Kirche ihre Begründung, ihre Identität und ihr Leben nur aus dem Wort Gottes erhalten (*tota vita et substantia Ecclesia est in verbo dei*) (WA 7:721,12f).²⁶ „Wo das Evangelium rein gepredigt und ihm gemäß die Sakramente dargereicht und empfangen werden, darf in der sichtbaren Kirche zugleich die Gemeinschaft der Glaubenden geglaubt, gesucht und erwartet werden“ (Joest & Lüpke 2012:188).

Kirche aus freikirchlicher Sicht: Im Unterschied zu katholischen wie auch reformatorischen Kirchen versteht sich Freikirche als ein Zusammenschluss von Individuen zur gemeinsamen Pflege der Frömmigkeit (vgl. Joest & Lüpke 2012:199). Was den Kirchentypus „Freikirche“ betrifft, können folgende Kennzeichen als charakteristisch gelten: Freikirche versteht sich als staatsfreie Kirche, als bekenntnisfreie (unmittelbar bibelorientierte) Freiwilligkeitskirche; Kirchenzugehörigkeit erfolgt aufgrund persönlicher Entscheidung; Kirchenmitglieder bringen sich aktiv ein; die Verbindlichkeit des Glaubens und des Lebens bildet ihr einigendes Proprium (vgl. Härle 2012:614–618).

C. Kirche aus missionstheologischer Sicht

Oscar Cullmann sieht in „Christus und die Zeit“ (1948) die Kirche als Trägerin der Mission zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi (vgl. Mk 13,10; 2Thess 2,5ff). Christus ist der erste Missionar. Doch er geht nicht zu den Heiden, sondern ans Kreuz. Die Kirche setzt als die von ihm Berufene seine Mission in der Welt fort (Mt 28,19; Apg 1,8). Mission bedeutet Kirchengründung und Kirchenwachstum, Seelenrettung, Beschleunigung des Kommens Christi. Diese heilsgeschichtlich orientierte Missionstheologie findet ihre theologische Bandbreite nach

²⁶ Ob Kirche, wie im Luthertum beschrieben, sich durch „Wort und Sakrament“ konstituiert (Elert 1956:407), oder wie in der römisch-katholischen Lehre „Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität als ihre ‚notae‘ gelten“ (Pöhlmann 1990:321), soll nicht weiter reflektiert werden.

der Auffassung von Theo Sundermeier (1987:474) in Vertreten wie Walter Freytag (1948), George Vicedom (1958) oder David Bosch (1991). Der unter Karl Hartenstein 1952 in Willingen eingeführte Begriff der *missio Dei* wurde unter der Reihenfolge Gott – Kirche – Welt verstanden, während ab den 60er Jahren die *missio Dei* zunehmend weniger die Sendung des Sohnes mit der Beauftragung der Kirche als Missionsträgerin, sondern Gott als Missionar weitgehend ohne die Kirche im Blick hat. Die heilsgeschichtliche Relation Gott – Kirche – Welt wird verändert in Gott – Welt – Kirche. In der Mission wurde nicht mehr von der Kirche zur Welt, sondern von Gott zur Welt gedacht (Sundermeier 1987:476). Die Welt ist nicht mehr „Vorgarten“ der Kirche, sondern der Platz, in dem Gott seine *missio* als „Schalomatisierung der Welt“ ausübt (Hoekendijk 1968:120). Kirche ist allein in ihrem „Sein-für-die-Welt“ begründet. Sie ist Kirche auf dem Weg in die Welt oder sie ist nicht (Hoekendijk 1967:331). Kirche gibt es nur noch um der Geschichte willen und sie steht ganz im Dienst der Geschichte (Sundermeier 1987:477). „Kirche kann demnach nur noch gedacht werden als eine sich-entäußernde Kirche, die eine Funktion an der Welt zu erfüllen hat“ (Wrogemann 2012a:226). Kirche wird einseitig spezifiziert, beispielsweise als „Kirche für Andere“, „Kirche für die Welt“, „Kirche für die Armen“ oder auch „Kirche der Armen“. Oder die Kirche wird auf eine Funktion begrenzt, wie beispielsweise auf Kirchengründung, Kirchenwachstum, Seelenrettung, Sozialkirche. Sundermeier (1995:82f) bricht aus dieser eng gefassten Zielbewegung aus, indem er in seinem Gedanken der Konvivenz (*convivere*) Kirche nicht mehr als Kirche für die anderen, sondern als „Kirche *mit* den anderen“ formuliert.²⁷ Wrogemann merkt zu dem Konvivenzmodell Sundermeiers an:

Kirche lebt damit nicht selbstbezogen im Sinne der Expansion des Eigenen (Kirchengründung und -ausdehnung), sie lebt auch nicht quasi funktionalisiert nur um der anderen willen (Kirche für andere), sondern sie lebt ihrem von Gott gestifteten Wesen nach [...] darin, *dass sie mit anderen und Fremden in einer Gemeinschaft des geteilten Lebens existiert, in einer Gemeinschaft des Lernens und einer Gemeinschaft des Feierns.* (Wrogemann 2012a:230)

²⁷ Sundermeier hat mit seinem Entwurf der Konvivenz, also des Mitlebens von Kirche und Gesellschaft als Lebensgemeinschaft und Festgemeinschaft, einen weit beachteten Beitrag geleistet. Hier wird das Verhältnis von Gemeinde und Welt nicht als dualistisch gegensätzlich oder parallel, sondern als komplementär einander zugeordnet definiert. So nimmt Kirche die Welt nicht durch ihr eigenes Raster wahr, noch lässt sie sich leiten von der Agenda der Welt. Vielmehr treten Kirche und Welt in Beziehung zueinander, ohne dass die Kirche die Identität ihrer Sendung verlässt oder gar leugnet (vgl. Sundermeier 1995:76–86).

1.3.4 Fazit

Kirche wird in dieser Arbeit, in Anlehnungen an Wrogemann, aus doxologischer Perspektive gesehen und verstanden. Wrogemann führt den Ansatz des Konvivenzmodells Sundermeiers weiter, indem er eine doxologische Missionstheologie formuliert, in der das Wirken Gottes „in dieser Welt zu einer *Transparenz der Welt als Ort der Verherrlichung Gottes*“ führt (Wrogemann 2012a:233). Dies hat zur Folge, dass missionstheologische Formulierungen für die Kirche wie *leiturgia*, *matyria*, *diakonia*, die Trias *kerygma*, *koinonia*, *diakonia* eines Hoekendijk, „Mission als Versöhnung“ (Schreiter 2008:13) oder Mission als „Prophetic Dialogue“ (Bevans & Schroeder 2011:40–55) als Unterkapitel ihre Bedeutsamkeit haben. Als umfassende Überschrift einer Missionstheologie für die Kirche aber greifen sie zu kurz, da sie nicht konsequent auf die Ehre Gottes zielen. Die Richtung, in die Wrogemann weist und sein Verständnis, liegen dieser Arbeit zu Grunde.

1.4 Wozu sich Gott offenbart

Nachdem der Ort (Kultur, Welt, Kirche), an dem sich Gott offenbart, spezifiziert wurde, wird im Folgenden das Wozu der Offenbarung Gottes näher erläutert. Worin lässt sich das Ziel und worin der Sinn der Offenbarung Gottes festmachen? Warum und wozu offenbart sich Gott?

1.4.1 *Imago Dei* – den Glanz widerspiegeln

Zunächst soll die Frage erörtert werden, wie sich Gottes Wesen im Bildnis des Menschen offenbart. Der Mensch ist als *imago Dei*, als Ebenbild Gottes, in die Mitte der Schöpfung gestellt (Gen 1,26f; 5,1f; Ps 8,6f). In seiner Schöpfung bricht die Liebe Gottes hervor und findet ihren Höhepunkt in der *imago Dei*, im Menschen. Was bedeutet Gottebenbildlichkeit (*imago Dei*)? Ob die Ebenbildlichkeit des Menschen rein leiblich und/oder in seiner Seele und Vernunft zu sehen ist, wurde in der Theologie kontrovers diskutiert. Ebenso die Frage, ob die Ebenbildlichkeit substanziell (*analogia entis*) oder relational (*analogia relationis*) zu fassen ist. Ebenbildlichkeit substanziell zu verstehen bedeutet, dass dem Mensch in seinem Wesen und in seiner Struktur Eigenschaften und Fähigkeiten verliehen wurden, die Gott ähnlich sind. Ebenbildlichkeit relational verstanden betont das Beziehungsverhältnis, zu dem der Mensch von Gott gerufen ist (Joest & Lüpke 2012:36). Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen besteht

nach Karl Barth nicht in einer *analogia entis*, sondern in einer *analogia relationis* (vgl. KD III, 1:219), die sich in der Spiegelung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes im glaubenden Menschen ausdrückt (vgl. 2Kor 3,18).

Ob der Mensch durch den Sündenfall seine *imago Dei* gänzlich verloren hat (vgl. Eph 4,24; Kol 3,10) oder als Wesen mit zwei Seins-Schichten (*gratia* und *natura*) verstanden werden muss, die streng voneinander unterschieden, aber aufeinander bezogen werden, wird hier nicht weiter ausgeführt, da der Schöpfungsbericht wie auch das gesamte biblische Zeugnis hier durchweg schweigt (Weber 1977, 1:617–625). „Seine durch die Sünde verlorengegangene *imago specialiter* wird ihm in Christus, der *Imago Dei par excellence*, zurückgeschenkt, während ihm seine *imago generaliter* auch in statu corruptionis *erhalten* blieb“ (Pöhlmann 1990:194).

1.4.2 Schönheit als Abglanz Gottes

Wozu trägt der Mensch eine wie auch immer geartete Gottebenbildlichkeit (*imago Dei*) in sich? Wie ein Künstler in sein Kunstwerk eingegangen und in ihm präsent ist, ist der Mensch als Ebenbild Gottes nicht weniger als der „Ort der Präsenz Gottes“ (Ebeling 1969:383). Nicht zuletzt ist dieser Ort auch in der Kirche Gottes zu finden, die dazu berufen ist, zur Ehre Gottes in der Welt sichtbar zu sein (vgl. Mt 5,16). „Die Kirche ist nicht eine Zusammenlegung von Turnerlebnissen oder ein Aggregat von religiösen Einzelentscheidungen“ (Pöhlmann 1990:323), sondern ein Miteinander von Menschen, die dazu beauftragt sind, als Ebenbilder Gottes sein Wesen widerzuspiegeln.

Der Glanz Gottes offenbart sich in der Herrlichkeit seiner Schöpfung (Ps 8,6ff; 19,1ff; Hi 38–41; Jes 40,26ff; 42,5; 45,12). So wird beispielsweise der Regenbogen aufgrund seines Glanzes als Zeichen der Herrlichkeit des Herrn gesehen (Hes 1,28) (Boman 1983:72). Die Herrlichkeit (kavod) Gottes ist die leuchtende Erscheinungsform Jahwes und wird mit Güte im Sinne von Pracht oder Schönheit wiedergegeben. Als Mose Gott bittet: „Laß mich deine Herrlichkeit sehen!“, antwortet Gott: „Ich will vor deinem Angesicht all meine Güte vorübergehen lassen“ (Ex 33, 18f). Die Herrlichkeit Gottes ist seine Schönheit! Im Menschen wohnt ein Verlangen nach dieser Schönheit Gottes (vgl. Wright 2009:61). Schönheit darf hierbei nicht im Sinne einer ästhetisch-harmonischen Vorstellung verstanden werden. Hier ist nicht die Form oder Gestalt im ästhetischen Sinn entscheidend, sondern die hinter den Empfindungen wie Licht, Stimme, Ton, Geruch, Geschmack stehende Wirklichkeit eines lebendigen Gottes. Nicht

die ästhetische Schönheit, wie beispielsweise die der Natur, sondern die dahinter stehende Majestät des Schöpfers soll gepriesen werden. Im hebräischen Denken braucht das Schöne keine ästhetisch-harmonische Form, sondern kann sich beispielsweise ebenso in einem schauererregenden verzehrenden Feuer äußern (Ex 24,17).²⁸ „Die göttliche Schönheit der Griechen, besonders Platons, atmet unbeschreibliche Ruhe und Frieden. Die göttliche Schönheit der Israeliten ist voller Intensität und überwältigender Kraft“ (Boman 1983:73). Gottes Schönheit als ästhetische Harmonie zu verstehen, verfehlt das Wesen Gottes. Seine Herrlichkeit ist seine Schönheit, die sich in der Anmut seiner Barmherzigkeit wie auch in der Kraft seiner Gewalt erweist. Gott offenbart sich in der für den Menschen paradoxen Faszination einer „schrecklichen Schönheit“.

1.4.3 Kirche als Abglanz der Herrlichkeit Gottes

Wie Christus das Ebenbild Gottes ist, so ist seine Kirche dazu berufen das Ebenbild Christi zu sein (1Kor 11,7ff; Kol 1,15ff) (KD III, 1:230). Kirche ist Teil seiner Schöpfung, in der sein Wesen zum Ausdruck gebracht wird (Röm 1,20). „Die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes spiegelt sich auch in der Gemeinde Christi wider“ (Moltmann 1980:215). Miroslav Volf beschreibt in seiner Untersuchung *After our Likeness. The Church as the Image of the Trinity* die Berufung der Kirche darin, ein zeichenhaftes Abbild des dreieinen Gottes in der Welt zu sein (Volf 1998:191–220). Von katholischer Seite aus sieht Gisbert Greshake in der Kirche die endgültig gewirkte Abbildung der *Communio* des trinitarischen Gottes. Die Kirche ist im Raum der Schöpfung als höchstes Vorbild und Urbild, als Wirkraum und Verleiblichung die deutlichste „Ikone der Trinität“ (Greshake 2007:377). Als Ausdruck der *missio trinitatis* erweist Kirche ihre Glaubwürdigkeit in der Welt. Wo Kirche in ihrer Beziehung zur Welt nicht zeichenhaft das Wesen Gottes abzubilden vermag, kann ihrem Verhältnis zur Welt keine Bedeutung zukommen. Wo Gott in seiner Kirche sichtbar wird, kommt Kirche ihrer Bestimmung nach, etwas von seinem Wesen in der Welt sichtbar werden zu lassen. Nur so kann Kirche als Licht und Salz der Welt (Mt 5,13f) etwas zum Lob seiner Herrlichkeit sein (Eph 1,12–14).

Im Licht des dreieinen Gottes wird sowohl er selbst als auch die Bestimmung seiner Kirche zur Welt erkannt. „Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, und in deinem Lichte sehen wir das Licht“ (Ps 36,10) oder wie Gregor von Nazianz sagt: „Aus dem Licht des Vaters erfassen wir den Sohn als Licht in dem Licht, das der Heilige Geist ist [...] Das ist eine kurze

²⁸ Oder wie Boman sagt: „Der Israelit findet das Schöne in dem, was lebt und spielt, im Reize und Rhythmus, in Anmut und Grazie, aber auch, und zwar besonders, in Kraft und Gewalt“ (Boman 1983:71).

und schlichte Theologie der Dreifaltigkeit“ (Gregor von Nazianz in Greshake 1999:21). Gott lebt in einem für den Menschen undurchdringlichen Licht (1Tim 6,16), und doch wird der Mensch als *imago-Dei* Konzeption offenbart (Gen 1,27) und damit der Vergleich zum Wesen Gottes auf eindeutige Weise unterstrichen (Reimer 2009a:131). Christus selbst spricht seinen Jüngern eine direkte Analogie zu seinem Wesen zu (Joh 8,12), indem er ihnen sagt: „Ihr seid das Salz der Erde [...] ihr seid das Licht der Welt“ (Mt 5,13f). Nicht zuletzt wird die Ekklesia bezeugt als Leib Christi (1Kor 12,27), als Volk Gottes (1Petr 2,10), als Haus Gottes (1Petr 4,17) oder als Braut Christi (Apk 19,7) und damit bewusst eine Analogie zwischen Gott und seiner Kirche hergestellt.

Die Reflexionen über die Gottesebenenbildlichkeit des Menschen und Gottes Gemeinde können mit dem von Henning Wrogemann weiter oben ausgeführten Ansatz einer doxologischen Missiologie (vgl. Seite 60) verbunden werden, wenn er sagt: „*Das Ziel der christlichen Sendung ist die Verherrlichung Gottes im Lob seiner erlösten Kreaturen*. Es geht darum, den von Gott her ermöglichten Glanz widerzuspiegeln“ (Wrogemann 2012a:29). Weiter führt Wrogemann aus: „Die Welt soll auf diese Weise ‚transparent‘ werden für ihren letzten Sinn: Gott die Ehre zu geben“ (:39). Die Bestimmung der Welt mit allen Menschen, Kreaturen und der gesamten Schöpfung besteht darin, transparent für die Herrlichkeit Gottes zu werden, um so mit einem freudigen Lob auf den Lippen als Ebenbilder Gottes etwas zum Lob seiner Herrlichkeit zu sein (Eph 1,12; Phil 2,10f).²⁹

Die Herrlichkeit Gottes in der Welt aufleuchten zu lassen ist Kraftquelle, Ausdrucksgestalt und Sinn christlicher Existenz. Der Dienst und das Leben des Christen ist gesegnet mit einem Überfließen der Herrlichkeit Gottes (2Kor 3,9), um damit Gott Ehre zu geben (2Kor 4,15). Die Herrlichkeit des Herrn soll sich im Christen als wahrnehmbarer Lichtglanz Gottes in der Welt widerspiegeln (2Kor 3,18). „An diesem Lichtglanz im Angesichte Christi kann nur teilhaben, *wer sich diesem Glanz von Angesicht zu Angesicht zuwendet, sich auf ihn einlässt*“ (Wrogemann 2012a:76). Christus stattet seine Jünger und seine Kirche mit der ihm selbst vom Vater verliehenen Herrlichkeit aus (Joh 17,22ff), damit diese den himmlischen Vater als Repräsentanten seines Wesens in der Welt aufleuchten lassen. Die dabei bestimmende Herzenshaltung drückt sich in dem letzten Wort des Vaterunsers aus: „Denn dein ist [...] die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen!“ (Mt 6,13). Gemeinde Jesu steht in dem Dienst diese Herrlichkeit Gottes abzubilden und IHN so in der Welt sichtbar werden zu lassen (2Kor 3,7–18).

²⁹ Härle betont ebenso in seiner Dogmatik, dass die höchste Bestimmung der Welt darin bestehe, ein Lob Gottes zu sein (vgl. Ps 19,1ff; 104; Jes 55,12; Mt 6,26ff; Eph 1,12ff) (Härle 2012:439).

Wo die Herrlichkeit Gottes wirkt, werden jegliche Ressentiments in Bezug auf Geschlecht, Alter, Milieu oder ethnische Abstammung überwunden (Joel 3,1ff; Mi 4,1ff) und alle Zungen müssen bekennen, „daß Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters“ (Phil 2,11). Edmund Schlink resümiert in seiner ökumenischen Dogmatik: „Ohne Wiedergewinnung der Grundform der Doxologie ist keine gemeinsame Gotteslehre in der Christenheit möglich“ (Schlink 1993:65). Die Herrlichkeit des Herrn lässt alle menschlichen Rangunterschiede verblassen (Gal 3,28; Jak 2,1–13). Im gemeinsamen Lob seiner Herrlichkeit liegt unter den Völkern ein Wertekonsens, ein *common sense*, mit dem ein friedvolles Miteinander unter den Völkern möglich ist. Die Nationen stehen in der Ewigkeit nicht wahllos herum, sondern werden zum Thron der Herrlichkeit kommen, um den Herrlichen anzubeten (Apg 5, 13). In einem Bewusstsein, das von der Verherrlichung Gottes geprägt ist, sind dann nicht mehr Nöte und Schwachheiten Zielpunkt des Rühmens, sondern die im Scheitern aufleuchtende Kraft Christi (2Kor 12,9f). Wo der Mensch die Herrlichkeit Gottes nicht empfängt, wird er sie irdisch zu gewinnen suchen (Joh 5,44). Mit dem Ziel etwas zum Lob seiner Herrlichkeit zu sein, werden von Gott geschenkte Gnadengaben und Charismen wie auch Talente und Begabungen nicht nur als „Erbauung“ untereinander gesehen (1Kor 14,26), sondern auch als anvertraute Pfunde für die Welt (Lk 19,11ff). Die geistliche wie die soziale Dimension sind damit zwei Aspekte ein und desselben Geschehens, Gottes Herrlichkeit aufleuchten zu lassen mit dem Ziel, den Menschen zum Lob Gottes zu befreien.

Die Zielrichtung der Mission ist damit das Gotteslob, die Doxologie, aber eben aus dem Munde der Kreaturen, die Hilfe, Befreiung und Erlösung ganzheitlich erfahren haben. Das vordringliche Ziel der Mission ist damit weder die zahlenmäßige Vergrößerung von Kirche und Gemeinden, nicht die Errettung von Einzelseelen, nicht die Christianisierung von Völkern und Ländern und auch nicht die sozialreformerisch verstandene Ausbreitung des Reiches Gottes. Ziel ist das Hineingenommenwerden von Menschen und Kreaturen in das Gotteslob. (Wrogemann 2012a:30)

Diese Zielrichtung befreit von einer Engführung der Kirche, beispielsweise als „Kirche für Andere“, als „Kirche der Armen“, oder als „Kirche für die Welt“. Mit anderen Worten: Sie bewahrt davor, Kirche zu instrumentalisieren als reine Funktion an der Welt. Die Frage, ob diakonischem Dienst oder der Wortverkündigung der Vorzug zu geben ist, tritt zu Gunsten einer zentraleren Frage in den Hintergrund: Wird in dem, was wir tun und verkündigen,

Gott so verherrlicht, dass sein Wesen darin für Menschen konkret erfahrbar wird? „Die Frage ist: Wird hier etwas von der Kraft erfahrbar, die die Welt transformieren will? Wird der Name vernehmbar, in dessen Kraft dieses Geschehen passiert? Wird die Weite erfahrbar, die dieser Verherrlichung Gottes innewohnt?“ (Wrogemann 2012a:52).

1.4.4 Fazit

Karl Barth resümiert bezüglich der Existenzgrundlage der Kirche: „Es ist klar: Die Existenz der Gemeinde als solche und die aller Christen hat diesem Gotteslob zu dienen“ (KD IV, 3:992). Michael Herbst kommt zu dem Schluss: „Letztes Ziel des missionarischen Gemeinde-aufbaus und damit auch letzter Sinn der ‚Gemeinde von Brüdern‘ ist das Lob Gottes“ (Herbst 1996:391). In dieser höchsten aller Berufungen, Gott zu verherrlichen, wird etwas vom Wesen der Trinität abgebildet. Denn der Sohn verherrlicht den Vater (Joh 14,13; 15,8; 17,1), der Vater den Sohn (Lk 3,22; Joh 17,1; Phil 2,5ff) und der Heilige Geist verherrlicht den Sohn und damit den Vater (Joh 16,14). Es kann gesagt werden, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist sich gegenseitig zum Leuchten bringen. Zielbewegung der Kirche Jesu und eines Christen besteht darin, als eine in Christus erlöste Kreatur in der Kraft des Heiligen Geistes den Vater im Himmel auf Erden zum „Leuchten“ zu bringen. Gott kann nicht besser gelobt werden, als dass seine Geschöpfe ihn in der Welt widerspiegeln. Dies bedeutet seine Wesensmerkmale aufleuchten zu lassen. Doxologie ist nicht die einzige Antwort des Glaubens. Sie ist aber die höchste aller Überschriften, wenn es um die Bestimmung von Kirche und Welt in ihrer Beziehung zu Gott geht. Erste und höchste Berufung der Kirche Jesu Christi ist das Lob Gottes (Eph 1,12–14).

1.5 Epistemologische Grundvoraussetzungen

Als letztes werden im Rahmen dieses definitorischen Kapitels nun noch einige grundsätzliche epistemologische Voraussetzungen dieser Arbeit angesprochen.

1.5.1 *Missio Dei*

Zentraler Gegenstand dieser Arbeit ist die Frage nach der Korrelation von Gott, (Frei-)Kirche und Welt. Wobei es hierbei nicht um eine allgemeine Reflexion der Relation Gottes zur Welt geht, sondern um eine missionstheologische Sichtweise dieser Relation, die in der theologischen

Disziplin als *missio Dei* bezeichnet wird. Diese Arbeit basiert auf der Grundannahme der *missio Dei*: Gott selbst ist Subjekt der Mission! Mission kommt aus dem Wesen Gottes und ist daher zuallererst *missio Dei*. Gott ist der Auftraggeber und der Durchführende dieser Mission, die ihren Ursprung in Gott hat (Vicedom 2002:32). „Mission has its origin in the heart of God“ (Bosch 2000:392). Die *missio Dei* ist Gottes unmittelbare Tätigkeit und basiert auf seiner Initiative. Mission ist die Initiative des Schöpfers. Die *missio Dei* ist als Theologumenon unabdingbare Voraussetzung und Grundlage jeder missionstheologischen Reflexion. „Mission ist die Mutter der Theologie“ (Kähler 1971:190). Wesen, Funktion und Inhalt der Mission gehen auf Gottes Willensentschluss zurück. Grund, Ziel und Werk christlicher Mission wird vom dreieinen Gott bestimmt und definiert (Gensichen 1971:55–235). Gegenstand der *missio Dei* ist der Heilswille Gottes, der sich bereits im Alten Testament offenbart und sowohl die Wiederherstellung der Beziehung des Menschen zu Gott (Lk 19,10) als auch die Wiederherstellung aller Dinge zum Ziel hat (Apg 3,21).³⁰

Die südafrikanischen Missiologen David Bosch (2000:256f) und Willem Saayman (1994:3) sehen in der dreifachen Zielbeschreibung des reformierten Theologen Gisbertus Voetius die *missio Dei* trefflich formuliert: Zum Ersten in der *gloria et mani-festatio gratiae divinae* (Verherrlichung und Manifestation der Gnade Gottes), zum Zweiten in der *conversio gentilium* (Bekehrung) und zum Dritten in der *plantatio ecclesiae* (Gründung von Gemeinden). Johannes Reimer ergänzt, dass sowohl Bekehrung als auch die Gründung von Gemeinden nur im Rahmen einer ganzheitlichen Reich Gottes Perspektive zu einer angemessenen Verherrlichung Gottes führen kann (Reimer 2009a:171). Ziel aller *missio Dei* ist die *gloria Dei*. Die Schöpfung (Ps 19,2) und in besonderer Weise der Mensch als *imago Dei* (Gen 1,27) ist zur Verherrlichung ihres Schöpfers berufen. So weist Gott dann auch dem Menschen Herrlichkeit und Ehre zu (Ps 8,6).

³⁰ Hier sei auf die Untersuchung von Walter Kaiser verwiesen, der Israel als missionarisches Licht (vgl. Ps 2,4; 36,10; 112,4; Jes 2,5) für die Nationen herausstellt (vgl. Jes 49,6; 60,3), von einem missionarischen Gott berufen (vgl. 2Chr 24,19; Jes 45,22) (Kaiser 2000:7). Christopher Wright veröffentlichte in seiner Monographie eine gesamtbiblische Theologie der Mission, indem er den missionarischen Charakter des Alten Testaments eingehend untersucht (Wright 2006). Peter Beyerhaus postuliert: „Im Mittelpunkt aller biblischen Schriften steht die Missio Dei“ (Beyerhaus 1996:21). Nicht zuletzt führt der Apostel Paulus als Ziel der Mission den Lobpreis der Heiden zur Verherrlichung Gottes aus und beruft sich dabei auf zwei der prominentesten Personen des Alten Testaments, Mose und David. „Beide sehen am Ende ihrer Lieder 2. Samuel 22 und Deuteronomium 32 im Lob der Nationen das Ziel ihres Dienstes. Paulus bringt diese beiden großen Bekenntnisse in Römer 15 zusammen“ (Riecker 2008:144).

1.5.2 *Missio trinitatis*

Die *missio Dei* ist stets als *missio trinitatis* zu fassen. Die *missio Dei*, oder hier besser *missio patri* verhält sich zur *missio christi* und der *missio spiritu* in einer nicht voneinander zu trennenden Einheit. „Es gibt keine *christliche* Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften, die nicht *irgendeine* trinitätstheologische Konzeption implizierte“ (Weber 1977, 1:387). „Mission is, primarily and ultimately, the Work of the Triune God, Creator, Redeemer, and Sanctifier“ (Bosch 2000:392). Das biblische Zeugnis offenbart die *missio Dei* als implizit trinitarische Struktur mit einer nicht voneinander zu trennenden Mission des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes (z.B. Mt 28,19; 1Kor 12,4ff; Apk 1,4f) (vgl. Hahn 2011, 2:289ff; Wilkens 2005:139ff). Das Werk des Vaters und das Werk des Sohnes bestätigen sich durchgängig als identisch. So wird auch der Sohn als Schöpfer (Joh 1,3ff; 1Kor 8,6; Kol 1,16f; Hebr 1,10) und Herrscher dieser Schöpfung (1Kor 15,24f) offenbart. In der Inkarnation Christi wird ebenso der himmlische Vater repräsentiert: „Wer mich sieht, der sieht den Vater!“ (Joh 14,9), und dies in einer vollkommenen Einheit: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). Jesus Christus ist der Missionar Gottes schlechthin. In ihm erkennen wir das vollkommene Bild eines Missionars (Joh 5,36). Der Auftrag Jesu Christi auf Erden ist durch und durch missionarisch, da Christus selbst missionarischer Natur ist (Lk 19,10).

Ebenso ist der Heilige Geist Teil der *missio Dei*. Das Resultat der Ausgießung des Heiligen Geistes war eine Aktivierung wahren missionarischen Dienstes, was uns zeigt, dass der Geist, der diese Resultate hervorbringt, selbst missionarischer Natur ist (Apg 1,8). Der Heilige Geist agiert nicht unabhängig, sondern im Auftrag Christi (Joh 14,26). Was der Geist der Gemeinde sagt wird immer im Einklang mit den Worten Jesu Christi sein (Joh 4,24ff; 1Kor 12,4ff). Im Auftrag des himmlischen Vaters (Joh 3,16) wirken der Heilige Geist und Jesus Christus missionarisch Hand in Hand. „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen“ (Lk 4,18). Die Personen der Trinität agieren in vollkommener Einheit zueinander, gehen aber nicht ineinander auf (Brunner 1972:234). In der *missio patri* erweist sich Gottes Auftrag an der Welt, in der *missio christi* die Inkarnation als Gottes Methode zur Ausbreitung des Reiches Gottes und in der *missio spiritu* die Praxis zur Ausbreitung des Reiches Gottes in der Welt (Reimer 2009a:139).³¹

³¹ Oder wie Brunner es ausdrückt: „Bezeichnet der Name ‚Vater‘ den Ursprung und Inhalt der Offenbarung, so bezeichnet der ‚Sohn‘ den geschichtlichen Mittler und der Heilige Geist die gegenwärtige Wirklichkeit dieser Offenbarung“ (Brunner 1972:210).

1.5.3 *Missio ecclesiae*

Die *missio Dei*, die als *missio trinitatis* zu fassen ist, liegt der *missio ecclesiae* zu Grunde und bestimmt so das Verhältnis der Kirche und somit auch der Freikirche zur Welt. Die *missio Dei* formt, konstituiert und bestimmt die *missio ecclesiae*. „The *missio Dei* institutes the *missiones ecclesiae*“ (Bosch 2000:370). Die Kirche ist Trägerin und zugleich Teil der Mission, von der sie selbst gegründet wurde. „It is not the church which ‘undertakes’ mission; it is the *missio Dei* which constitutes the church“ (:519). Oder wie das zweite Vatikanische Konzil in seinem *Ad Gentes* festhält: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘ [...], da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes, des Vaters“ (Rahner & Vorgrimler 1998:608). Mission ist nicht bloß Auftrag der Kirche, sondern das ihr vom dreieinen Gott gegebene Wesen. Christus gibt als Gründer der Kirche die missionarische Wesensbestimmung seiner Kirche an, indem er sagt: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20,21).

Kirche und mit ihr die Mission ist Gottes Werk. „Christianity is missionary by its very nature“ (Bosch 2000:9). Christliche Existenz ist missionarische Existenz (Hoekendijk 1967:338). Der Dienst der Kirche an der Welt ist untrennbar mit der *missio Dei* verbunden. Wo Kirche ihre Wesensbestimmung lebt, wird sie ihrer binnenkirchlichen Isolation einer Subkultur (Bremer 2002:58) wie auch ihrer „Gefangenschaft in der Selbstbezogenheit“ entrissen (Reimer 2009a:11) und erhält so ihr „menschliches Gesicht“ (Schillebeeckx 1977:718). Kirche ist dann nicht exklusiv „Gemeinde für uns“ und ist auch mehr als „Gemeinde für andere“ (Kallestad 2002:10f). Sie ist dann „Kirche mit den anderen“ (Sundermeier 1995:82f) zur Ehre Gottes.

1.5.4 Fazit

Mit dieser dreifachen *missio*, sind die wesentlichen missionstheologischen Grundvoraussetzungen für die vorliegende Arbeit umrissen. Die *missio Dei*, die als *missio trinitatis* zu fassen ist und der Wesensbestimmung der *missio ecclesiae* zu Grunde liegt, bildet den Ausgangspunkt dieser Untersuchung. Wenn es um die rechte Verhältnisbestimmung von (Frei-)Kirche und Welt geht, erweist sich diese in der Art und Weise, wie sich Gott als Vater, als Sohn und als Heiliger Geist zur Welt verhält. Denn der einzelne Gläubige wie auch die Gemeinschaft der Gläubigen, können sich nicht anders zur Welt verhalten als der dreieine Gott, dem gegenüber sie verpflichtet sind. Oder anders gesprochen: Wie sich der dreieine Gott zur Welt verhält, so auch seine Kirche, respektive Freikirche. Daher bemisst sich eine Matrix zur Bildung einer

Verhältnisbestimmung von (Frei-)Kirche und Welt erstrangig an dem Verhältnis Gottes zur Welt. Für diese Untersuchung bedeutet dies, dass die Korrelationsbestimmung von (Frei-)Kirche und Welt sich im Licht der *missio trinitatis* zu bewähren hat. Sofern (Frei-)Kirche etwas vom Wesen Gottes in der Welt widerspiegelt, ist sie als Licht und Salz in der Welt relevant und kommt ihrer Bestimmung, der *gloria Dei*, nach. Damit bildet das Verhältnis des dreieinen Gottes zur Welt die erkenntnistheoretische Voraussetzung dieser Forschungsarbeit.

1.6 Geheimnis Gottes – ein Zwischenruf

Die Art und Weise, wie sich Gott in der Welt offenbart, wie er sich zugleich als barmherziger und richtender Gott erweist, wie sich etwas von seiner Trinität perichoretisch darstellen lässt und doch bei all dem unseren Intellekt bei weitem übersteigt, ruft das Wort des Propheten Jesaja in Erinnerung: „Wem wollt ihr mich gleichstellen, und mit wem vergleicht ihr mich? An wem meßt ihr mich, daß ich ihm gleich sein soll?“ (Jes 46,5). Oder wie Martin Luther (WA 8:629,26) äußert: „Non enim capit ratio, quid sit deus, certissime tamen capit, quid non sit deus“ (Die Vernunft erfaßt zwar nicht, was Gott ist, doch erfaßt sie ganz gewiß, was nicht Gott ist), und Johannes Calvin (1928:2f) anmerkt: „*Finitum non capax infiniti*“. Unsere Erkenntnis ist Stückwerk (1Kor 13,9). So weist beispielsweise Pannenberg darauf hin, dass die Erscheinungen Gottes im Alten Testament (Ex 3,14) keine Selbstoffenbarung im Sinne vollumfänglicher Selbsterschließung sind (Pannenberg 1961:12–16). Ebeling (1969:208) spricht von „Gott als Geheimnis der Wirklichkeit“, Jüngel (2010) von „Gott als Geheimnis der Welt“ und Sauer (1955:17) resümiert in Bezug auf die Trinität: „wahrlich, hier sind Geheimnisse über Geheimnisse“. Das Geheimnis der Trinität erschließt sich durch „eine Erfahrung, die bezeugt wird“ (Greshake 1999:16), eine Gotteserkenntnis, die „in Dank, Lobpreis und Anbetung zum Ausdruck gebracht“ wird (Moltmann 1980:169). Tertullian weist auf das erkenntnistheoretische Paradox unserer Gotteserkenntnis, indem er sagt:

Was aber von jedem gesehen, was erfaßt, was begriffen werden kann, ist kleiner als die Augen, von denen es umspannt, als die Hände, von denen es betastet, als die Sinne, von denen es wahrgenommen wird; was aber unermesslich groß ist, das ist allein sich selbst bekannt. Daher kommt es, daß Gott eben dadurch zu begreifen ist, daß er nicht

begriffen werden kann; so rückt ihn das Übermaß seiner Größe den Menschen zugleich nahe und fern. (Tertullian 1961:119)

Wenn Gott in seiner Offenbarung zur Welt ein Geheimnis bleibt, trifft dies auch für das Spiegelbild seiner Kirche in die Welt zu.³² Dies hat für diese Untersuchung erkenntnistheoretische Folgen: Wie sich Gott nicht in einem „Gott ist...“ definieren lässt, lässt sich auch nicht „Mission ist...“ oder „Kirche in ihrer Beziehung zur Welt ist...“ abschließend erklären. Dies wird dadurch unterstrichen, dass das Neue Testament keine Definition von Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt gibt, sondern vielmehr in Metaphern spricht, wie beispielsweise Licht und Salz (Mt 5,13f), Haus Gottes (1Petr 4,17), Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit (1Tim 3,15), Volk Gottes (1Petr 2,10), Leib Christi (1Kor 12,27), Schafe Christi (Joh 10,1ff), Acker Gottes (1Kor 3,9), Weingarten Gottes (Mt 21,33ff), makellose Braut (Apk 19,7) (vgl. Reimer 2009a: 36–52).

Paulus deutet im Epheserbrief das Geheimnis des dreieinen Gottes, indem er Gott beschreibt als den, der *über* uns, *durch* uns und *in* uns ist (Eph 4,6). Gott *über uns* als das heilige, absolute, unbegreifliche Geheimnis (vgl. Ex 3,14; 20,3; 33,20; Deut 5,7ff; Jes 46,5ff; Apg 17,22f; Joh 1,18; 1Tim 6,16). Gott *durch* uns in der inkarnierten Herrlichkeit des Sohnes voller Gnade und Wahrheit, die in seinen Nachfolgern wirkt (vgl. Ex 33,18ff; Jes 60,1; Joh 1,14; 1Tim 3,16; 2Petr 1,16f). Gott *in uns*, der in unseren Herzen durch den Heiligen Geist Wohnung genommen hat (vgl. Jes 61,1; Joh 20,22; Lk 1,15; Röm 5,5; Eph 3,17; 2Petr 1,21). Bei all dem gilt:

Wie, wenn das Geheimnis gar nicht als das bloß Vorläufige, sondern als das Ursprüngliche und Bleibende verstanden werden muss [...]? Wie, wenn es ein „Nichtwissen“ gibt, ein um sich selbst und um das Nichtgewusste wissendes Nichtwissen, das gegenüber dem Wissen – irgendeinem seiner selbst nicht wirklich bewussten Wissen – gar nicht die bloße Negativität ist, gar nicht einfach eine leere Abwesenheit bedeutet, sondern als positive Auszeichnung eines Verhältnisses eines

³² Das Neue Testament redet in unterschiedlichen Zusammenhängen von Geheimnissen (mysterion). So spricht Jesus vom „Geheimnis des Reiches Gottes“ (Mk 4,11). Paulus redet vom Geheimnis: der Erwählung Israels (Röm 11,25); das in Christus geoffenbart wird (1Kor 2,1.7); der Haushalterschaft Gottes (1Kor 4,1); aus dem Reden im Geist (1Kor 14,2); seines Willens (Eph 1,9); der Ehe in Analogie zu Christus und seiner Gemeinde (Eph 5,32); des Evangeliums (Eph 6,19); des Christus im Gläubigen (Kol 1,27); Gottes, das Christus ist (Kol 2,2); der Bosheit (2Thess 2,7); des Glaubens (1Tim 3,9.16). Johannes spricht vom Geheimnis der sieben Sterne (Apk 1,20), der Vollendung (Apk 10,7) und der Hure Babylon (Apk 17,5.7).

Subjektes zu einem anderen sich gibt? Wenn es gar zum wahren Wissen und seinem Wachstum, seiner Bewusstheit und Helle wesentlich und konstitutiv gehört, gerade im Mitwissen des Nichtgewussten zu wissen, sein Wissen von Grund auf als den Verweis auf das Unübersehbare und Unsagbare zu erfahren und zu erkennen (mehr und mehr), dass das Wissen erst darin zu seinem wahren *Wesen* und nicht bloß zu einer bedauerlichen Grenze kommt? (Rahner 1960:57)

Die rechte Haltung dem Geheimnis Gottes gegenüber besteht gerade nicht in intellektueller Reflexion, sondern vielmehr darin, genau darauf zu verzichten. Es bleibt paradox, denn: Theologie, die Gott zu begreifen sucht, vergreift sich an Gottes erhabener Größe. Theologie die Gott nicht zu begreifen sucht, ist keine Theologie.

1.7 Fazit

Damit sind die wesentlichen definitorischen Vorbemerkungen zur Relation Gott–Kirche–Welt abgeschlossen. Die Eckpunkte der Fragen, wie, wo und wozu sich Gott der Welt offenbart, wurden in den für diese Untersuchung relevanten Aspekten skizziert. Es wurde auf die Komplexität der Begriffe „Kultur“, „Welt“ und „Kirche“ verwiesen. Darüber hinaus wurden die epistemologischen Grundvoraussetzungen der *missio Dei*, der *missio trinitatis* und der *missio ecclesiae* umrissen.

Als vorrangige Existenzbestimmung und höchste Berufung der Kirche wurde postuliert, in der Welt Gottes dreieines Wesen widerzuspiegeln. Daraus ergeben sich die Fragen:

- Was ist unter Gottes dreieinem Wesen zu verstehen?
- Was bedeutet es konkret, als Kirche Gott sichtbar zu machen?
- Was von Gott soll in der Welt wo erkannt werden?

Damit kommen wir im zweiten Kapitel zur Reflexion auf die Frage, welche Eigenschaften des Wesens Gottes für die Korrelation von Gott, (Frei-)Kirche und Welt bedeutsam sind.

2. Korrelation Gott und Welt – „von oben“ (biblisch-theologisch)

In diesem Kapitel wird die Korrelation von Gott und Welt aus biblisch-theologischer Perspektive reflektiert. Wie kann der Mensch von Gott reden, von dem es beispielsweise heißt: „Dir ist nichts gleich“ (Ps 40,6) und von dem gesagt ist, dass er in einem Licht wohnt, „da niemand zukommen kann“ (1Tim 6,16)? Wäre es dann nicht besser in Anbetracht der Unfassbarkeit Gottes zu schweigen, gemäß dem Satz von Ludwig Wittgenstein (2004:7): „Wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen“? Lässt sich von Gott nur sagen: „Das Wesen Gottes ist die Gottheit Gottes“ (KD I, 1:369), oder noch kürzer: „Gott ist Gott“ (Barth 1940:XIV)? Was ist das christliche Bekenntnis (lat. *confessio*; gr. *homologeō*) über Gott in der Welt? Mit welcher Vorstellung von Gott identifiziert und solidarisiert sich christlicher Glaube und die Kirche? Was von seinem Wesen steht in Korrelation zur Welt?

2.1 „von oben“ – Eigenschaften Gottes

Die Korrelation von Gott und Welt steht im Zentrum der Heiligen Schrift und des christlichen Glaubens. Das biblische Zeugnis ruft den Menschen auf über Gott zu reden (vgl. Lk 12,8; Röm 10,9). Obgleich sich Gott jeder Definition entzieht, spricht das Wort Gottes von „Eigenschaften“ Gottes, auch wenn diese nicht im Sinne einer „objektivierenden Beschreibung“ gemeint sind (Joest 1995:157). Die Frage nach dem Wesen und Wirken Gottes in der Welt ist die Frage nach seinen Eigenschaften und wie sich diese konkret in der Korrelation zur Welt bemerkbar machen. Alles, was über Gottes Eigenschaften zum Ausdruck gebracht wird, steht unter dem Vorbehalt des Geheimnisses, das sich uns offenbart und doch verschlossen bleibt (Kapitel 1.6). „Die Eigenschaften Gottes sind nicht seine Eigentlichkeit, sondern deren Widerschein im Verhältnis zum Geschöpf!“ (Weber 1977, 1:453).

Nur Gott selbst kann sich der Welt offenbaren. Ohne seine Selbst-Prädikation wäre es unmöglich, ja anmaßend, von Eigenschaften Gottes zu sprechen. Die wohl zentralste Eigenschaftsbenennung und grundsätzlichste Selbst-Prädikation Gottes ist seine Offenbarung als Vater, Sohn und Heiliger Geist. „Solche Eigenschaftsbenennungen werden gewonnen am Leitfaden biblischer Aussagen über Gottes Sein und Tun; daneben aber auch ontologisch im Folgern aus dem, was man am kreatürlichen Seienden als Hinweis auf das göttliche Sein verstand“ (Joest 1995:127). Für diese Untersuchung sind die Eigenschaften Gottes zentral, da

sie unmittelbar mit der Verhältnisbestimmung von Gott, (Frei-)Kirche und Welt zu tun haben. Eigenschaften Gottes sind gleichsam Handlungsanweisungen, wie Rabbi Chama bar Chanina ausführt:

Wandle den Eigenschaften Gottes nach, (oder besser: mach seine Eigenschaften zur Richtschnur für Dein Verhalten). Wie er die Nackten bekleidet (Gen. 3,21), so bekleide auch Du sie; wie er die Kranken wartet (Gen. 18,1), so warte auch Du Kranke; wie er Trauernde tröstet (Gen. 25,11), so sollst auch Du Trauernde trösten; wie er Tote bestattet (Deut. 34,5), so sollst auch Du Tote bestatten. (Chanina in Schechter 1912:149)

Die Eigenschaften Gottes geben Sinn wie Inhalt an, was denn Kirche überhaupt in der Welt ist und was sie zu tun hat. Was dies konkret bedeutet, wird in diesem Kapitel ausgeführt.

2.1.1 *Attributa incommunicabilia* und *attributa communicabilia*

Die reformierte Theologie unterscheidet zwei Kategorien von Eigenschaften Gottes. Zum einen die, die nur ihm in seiner absoluten Vollkommenheit gelten und die nur er besitzt, wie: Ewigkeit, Allgegenwart, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit und bezeichnet diese als *attributa incommunicabilia* (nicht übertragbare Eigenschaften) – in der lutherischen Orthodoxie als *attributa absoluta* bekannt. Zum anderen die Eigenschaften Gottes, die auch von den Geschöpfen ausgesagt werden können, wie: Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Liebe, Heiligkeit. Sie werden *attributa communicabilia* (übertragbare Eigenschaften) genannt; die lutherische Orthodoxie kennt sie als *attributa relativa* (vgl. Joest 1995:128f; Weber 1977, 1:445f). Dabei gilt, zwischen dem Wesen Gottes und den unterschiedlichen Erscheinungsformen Gottes zu unterscheiden. Jede Erscheinung Gottes ist Ausdruck seines Wesens, aber nicht alles, was sein Wesen ausmacht, tritt in Erscheinung. Während sich die Erscheinungsformen Gottes verändern, bleibt sein Wesen gleich (Hebr 13,8).³³ Eigenschaften Gottes sind nicht zu verstehen als „Gott *hat*“, sondern als „Gott *ist*“. Beispielsweise hat Gott nicht Gerechtigkeit, sondern er ist die Quelle und der Ursprung der Gerechtigkeit. Die Eigenschaften Gottes liegen niemals im Konflikt zueinander, sondern treten gemeinsam in vollkommener Einheit auf (Joest 1995:129). Was aber kann als wesentliche Eigenschaft und Selbst-Prädikation Gottes für die Welt gelten?

³³ Neben den besonderen Erscheinungsformen (Theophanien) im Alten Testament (vgl. Gen 3,8; 16,7ff; Ex 3,1ff) erschien Gott in Christus auf einzigartige Art und Weise (Joh 1,14; Mk 1,9ff; Lk 9,28ff).

2.1.2 Die Heiligkeit und die Liebe Gottes als zentrale Offenbarungsmerkmale

Unter der Überschrift „Wie ist Gott?“ führt Wilfried Joest (1995:157-162) zuerst die Heiligkeit Gottes und dann die Liebe Gottes als die allgegenwärtigen Gottesprädikationen der Bibel aus. Edmund Schlink (1993:760-791) sieht in der Heiligkeit und der Liebe Gottes die Konzentration seiner Eigenschaften und ordnet andere Eigenschaften Gottes seiner Heiligkeit und seiner Liebe zu. Emil Brunner (1972:160–207) wie auch Regin Prenter (1960:205) und Horst Georg Pöhlmann (1990:132f) stellen in ihrer Dogmatik die Heiligkeit und die Liebe (bzw. Barmherzigkeit) Gottes als die entscheidenden Grundzüge seines Wesen heraus. Otto Weber (1977, 1:446) spricht sich in seiner Dogmatik dafür aus „einerseits von ‚Eigenschaften‘ Gottes als des Liebenden und andererseits von ‚Eigenschaften‘ Gottes als des Freien, des Heiligen“ zu sprechen. Rodman Williams (1995:79-91) sieht in seiner „Systematischen Theologie aus charismatischer Sicht“ die Heiligkeit und Liebe Gottes als Herzstück des Charakters Gottes. So stellen zahlreiche Theologen die Heiligkeit und die Liebe Gottes als die entscheidenden Offenbarungsmerkmale Gottes für die Welt heraus. In seiner Heiligkeit und Liebe ist das beschrieben, was in der Wesensart Gottes nicht weggelassen werden darf, will man das biblische Offenbarungszeugnis nicht verlassen. Wo von seiner Liebe und seiner Heiligkeit angemessen gesprochen wird, ist das Entscheidende von Gott gesagt. Über Liebe und Heiligkeit Gottes zu sprechen setzt die Unverfügbarkeit Gottes nicht außer Kraft, vielmehr gilt:

Nicht eine aus dieser Wirklichkeit hervorgehende Möglichkeit konstruiert diese Wirklichkeit, sondern eine ihr widerfahrende, je und jäh sich ereignende Potenz. Was sich in dieser Welt weder räumlich noch zeitlich identifizieren läßt – das ist's, was die Welt im Innersten zusammenhält. (Jüngel 2010:81)

In der Bekanntmachung des dreieinen Gottes zur Welt sind Heiligkeit und Liebe die zwei wesentlichen Offenbarungsmerkmale Gottes und für die Beziehung Gottes mit seiner Kirche zur Welt von fundamentaler Tragweite. Zweifelsohne gehört im Alten Testament die Heiligkeit und im Neuen Testament die Liebe Gottes zu den herausragendsten Wesensbeschreibungen Gottes in seiner Beziehung zur Welt (vgl. Joest 1995:157–162).

Heiligkeit und Liebe dürfen nicht eingeteilt werden, sie teilen selbst ein. Die Demarkationslinie zwischen beiden muß scharf ausgezogen werden in der Eigenschaftslehre.

Es gibt kein neutrales Niemandsland zwischen Gottes Zorn und Gnade, Heiligkeit und Liebe, Gesetz und Evangelium, in dem man Eigenschaften Gottes ansiedeln könnte. Diese sind entweder Eigenschaften seiner Heiligkeit oder seiner Liebe, oder sie können nicht als seine Eigenschaften gelten. (Pöhlmann 1990:132f)

2.1.3 Offenbarungsmerkmale Gottes nach Barth und Moltmann

Bevor die Bedeutung der Heiligkeit und Liebe Gottes in ihrer Korrelation zur Welt näher betrachtet wird, sollen zwei Theologen erörtert werden, die ihre Theologie weitgehend um nur je eines der Offenbarungsmerkmale Gottes entwickelt haben. Beide Theologen können als Protagonisten der jeweiligen Auffassung gelten und sind aufgrund ihrer Prägekraft bei der Frage nach der rechten Korrelation von Gott, (Frei)-Kirche und Welt bis heute bedeutsam.

Karl Barth

Karl Barth sieht die Grundzüge des Wesens Gottes in den „Vollkommenheiten des göttlichen Liebens“ und den „Vollkommenheiten der göttlichen Freiheit“ (KD II, 1:394,495). Die Heiligkeit Gottes ordnet Barth in seiner „etwas willkürlich klingenden Einteilung“ nicht als Gegenbegriff, sondern als Unterbegriff der Liebe zu (Pöhlmann 1990:133). Barth betont die absolute Einheit, Exklusivität, Homogenität und Unabhängigkeit Gottes von Mensch und Geschichte. Allein durch die Selbstoffenbarung Gottes in Christus hat Gott in die Welt geredet (*Deus dixit*). Die Offenbarung Gottes ist die Geltendmachung seiner göttlichen Subjektivität. „Der Deus unus trius, der eine persönliche, aber nur der dreifaltig persönliche Gott, ist der Gott, der dem auf ihn sich richtenden Denken nie zum Objekt werden kann“ (Barth 1927:170). Gottes Wesen ist es, das sich im Selbstvollzug durch drei Seinsweisen vermittelt (KD I, I:378). Barth greift Feuerbachs Kritik, dass die Gedanken des Menschen über Gott lediglich eine Projektionsfläche menschlicher Wünsche und Sehnsüchte sind (vgl. Feuerbach 2016:183), mit den Worten auf: „Wir wissen nicht! [...] Wir nicht!“ (Barth 1940:300). Ohne Offenbarung Gottes kommt dem Menschen keinerlei Möglichkeit zu von Gott etwas Treffendes sagen zu können, denn: „Gott ist im Himmel und du auf Erden“ (Barth 1940:XIII). Gott ist als die absolute Einheit, die über sich selbst verfügt, ein von anderen sich absetzendes individuelles Aktzentrum, das kaum mittelbar für die Welt ist, ja in Kontrast zu ihr steht (Barth 1927:151).

Barth betont in der Exklusivität, Differenz und Nichtidentität Gottes zur Welt das absolute Anderssein Gottes und damit die Heiligkeit Gottes.³⁴

Jürgen Moltmann

Jürgen Moltmann geht davon aus, dass die Trinität Gottes unmittelbar mit der Menschheitsgeschichte liebend verwoben ist. „Die Einheit der drei Personen dieser Geschichte muß folglich als eine *mitteilbare Einheit* und als eine *offene, einladende, integrationsfähige Einheit* verstanden werden“ (Moltmann 1980:167). Das Kreuz Christi ist ins Herz des Dreieinigen Gottes eingebrannt. Die Passion Christi spiegelt sich im Wesen der Trinität als das alles bestimmende Momentum wider (:47f). Die Offenbarungstrinität (ökonomisch) steht mit der Wesenstrinität (immanent) in einem sich gegenseitig durchdringenden Verhältnis. Die Hingabe des Sohnes am Kreuz (ökonomische Trinität) wirkt auf den Vater zurück (immanente Trinität) und verursacht beim Vater unendliche Schmerzen. „Der *Schmerz des Kreuzes* bestimmt das innere Leben des dreieinigen Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (:177). Der dreieine Gott ist ganz im Sinne des sogenannten „Gnadenstuhls“ zu verstehen, einer im Mittelalter berühmt gewordenen Darstellung der Trinität, in der Gottvater das Kreuz mit seinem toten Sohn in beiden Händen hält, während die Taube als Symbol des Heiligen Geistes darüber schwebt. Die Trinität um das Kreuz herum und das Kreuz im Zentrum der Trinität. Darin erweist die Trinität ihre leidenschaftliche Liebe zur Welt. Diese soziale Trinität, deren Einheit aus ihrer liebevollen Beziehung besteht, ist *das* Wesensmerkmal der Trinität. „Seine leidenschaftliche, leidensfähige Liebe und nichts sonst ist allmächtig“ (:215). Es kann keine Unterscheidung geben zwischen einem unveränderlichen „Gott an sich“ und einem liebenden „Gott für uns“, da dies die Gottes Liebe begrenzen würde. „Vor Gott, dem Unveränderlichen, ist alles gleich und gleichgültig. Für Gott den Liebenden ist nichts gleichgültig“ (:169). Moltmann betont in der inklusiven, der Welt zugewandten und sich mit ihr identifizierenden Beziehung Gottes zur Welt die Liebe Gottes.

³⁴ Wenn auch in vielen Gesichtspunkten weit von Karl Barth entfernt äußert sich Rahner in seiner Trinitätslehre ähnlich, indem Gott der Vater das Subjekt ist, der Sohn das geschichtliche Mittel und der Heilige Geist in uns der Ort der Selbstmitteilung Gottes (Rahner 1976:139–142). „Der eine und selbe Gott ist für uns als Vater, Sohn-Logos und Heiliger Geist gegeben, bzw.: Der Vater gibt sich uns selbst in absoluter Selbstmitteilung durch den Sohn im Heiligen Geist“ (:142). Der heilige Gott ist „das Absolute, Unübergreifbare, als das nicht eigentlich in das Koordinatensystem einrückbare“ (:32). Aus diesem Blickpunkt wird die menschliche Gotteserfahrung tendenziell einer „*theologia negativa*“ zugeordnet, einer dem Menschen entzogenen, schweigend fernen Gegenwart des unsagbar und unendlich Heiligen (vgl. Ex 3,14; Jes 46,5ff; 1Tim 6,16). „Gott wäre nicht Er, würde er aufhören, dieses heilige Geheimnis zu sein“ (Rahner 1960:75).

Reflexion der beiden extremen Standpunkte

Karl Barths Verdienst ist es, Gottes Erhabenheit und Hoheit gegenüber dem menschlichen Ansinnen über Gott neu herausgestellt zu haben. Es ist jedoch der Vorwurf Moltmanns nicht von der Hand zu weisen, der das Trinitätsverständnis Barths als idealistische „Reflexionsstruktur der absoluten Subjektivität“ bezeichnet, in der jegliches immanent trinitarische Leben verloren geht (Moltmann 1980:158).

Der Zorn Gottes wird bei Moltmann zum Ausdruck der verwundeten Liebe Gottes. Um des geliebten Menschen willen zürnt Gott. Wie in zwischenmenschlichen Beziehungen ist Zorn als Ausdruck von Interesse zu werten. Es ist besser den Zorn eines Zeitgenossen zu ertragen, als dass er sich abwendet und indifferent wird. Gott wird seine eigenen Geschöpfe nicht zerstören, er wird zerstören, was sie und ihr Verhältnis zum Schöpfer zerstört. Das Gericht Gottes ist eine Übung im Aufrichten von Gerechtigkeit. So kommt Moltmann dazu vom Evangelium des Gerichtes zu sprechen (Moltmann 2005:263). Moltmann fokussiert die Heiligkeit Gottes auf das, was den Menschen heiligt. Heiligkeit Gottes als separierender und zerstörerischer Kontrast dem Menschen gegenüber kann und darf es nicht geben (Moltmann 1980:185). Aussagen wie: „Seine leidenschaftliche, leidensfähige Liebe und nichts sonst ist allmächtig“ (:215) verzerren mit einem spekulativ-metaphysischen Orientierungsmuster das biblische Zeugnis der Selbstmitteilung Gottes. Auf der Grundlage eigener philosophischer und weltanschaulicher Prämissen werden Analogien in Bezug auf Gott entworfen und diese auf Gott übertragen. Eine eigenwillig konstruierte Trinität wird zum Ausgangspunkt. Mit einer solch spekulativen Hermeneutik wird Theologie zur Metaphysik (vgl. Haudel 2006:29). Moltmann legt alles Gewicht darauf, dass in der Preisgabe des Sohnes am Kreuz ebenso auch der Vater litt und sein eigenes Herz zerreißen musste. Im Zerreißen seines Herzens wird der Zorn Gottes zum Schmerz, aus dem neu seine Liebe und Güte hervorbricht (Moltmann 1980:72–76). Dies ist, wie Joest formuliert, eine „stark mythische, ans Spekulative grenzende Sprache“ (Joest 1995:252).

2.1.4 Fazit

Barth betont die Souveränität Gottes, die in ihrer Allmacht und Andersartigkeit für den Menschen immer unergründlich sein wird. Moltmann betont die leidenschaftliche Hingabe des dreieinen Gottes an die Welt. Barth wie Moltmann stellen jeweils einen bedeutsamen Gesichtspunkt heraus, verlieren aber beide das biblischen Gesamtzeugnis aus dem Auge. Wichtige Inhalte der biblischen Offenbarung wie Gottes Souveränität (Heiligkeit) und Gottes Liebe

werden nicht zusammen gesehen, sondern zu Gunsten eines einseitigen Verständnisses preisgegeben. So kann beispielsweise Gottes Zürnen und Gericht weder allein von seiner Liebe noch allein von seiner Heiligkeit her verstanden werden.³⁵ Barths Theologie der totalen Andersartigkeit Gottes (Heiligkeit Gottes) wie auch Moltmanns Theologie der Hoffnung (Liebe Gottes) weisen jeweils erhebliche Einseitigkeiten auf.

Verdächtig ist eine Theologie nicht, *wenn* sie ein philosophisches Vorverständnis hat, sondern wenn dieses Vorverständnis sich unter der Hand zur *Norm* einer Theologie verwandelt, wenn die Theologie sich durch die Philosophie an die Ketten legen läßt, wenn die Philosophie für die Theologie nicht mehr Frage, sondern Antwort ist, wenn die Philosophie zur Ideologie wird. (Pöhlmann 1990:105)

Hier sind all die Genitivtheologien zu nennen, wie beispielsweise eine Theologie der Hoffnung, der Welt, der Schöpfung, der Befreiung, des Kreuzes, der Auferstehung, „die nach Maßgabe eines außentheologischen Vorverständnisses einen biblischen Teilaspekt zum theologischen Grundprinzip [...] verabsolutieren“ (:105).³⁶ Wenn es um die Korrelation von Gott, Kirche und Welt geht, muss der „ganze Gott“ in seiner Liebe und in seiner Heiligkeit reflektiert werden. Wobei die Korrelation von Gott und Welt nicht in der Relation eines links (Liebe Gottes) wie rechts (Heiligkeit Gottes) verstanden werden darf. Die Welt ist seine Schöpfung, die von und durch seine Liebe wie auch Heiligkeit geschaffen und erhalten wird. Im Folgenden soll die Liebe und die Heiligkeit Gottes in der Verhältnisbestimmung zur Welt näher beschrieben und dargelegt werden.

³⁵ Wenngleich Miroslav Volf die Liebe Gottes, ähnlich wie Moltmann, in die Mitte trinitarischen Selbstverständnisses stellt, relativiert er das biblische Zeugnis über das Gericht und den Zorn Gottes als Ausdruck seiner Heiligkeit nicht. Volf bleibt damit nicht, wie er selbst formuliert, im „süßen Duft der Stadtrandidylle“ (Volf 2012:397) einer Theologie, die nicht den Mut hat, sich sowohl den Realitäten der Welt als auch der des biblischen Zeugnisses zu stellen. Er spricht auch die Menschen an, die sich der Liebe Gottes entziehen und sich so den Zorn Gottes und sein Gericht zuziehen (:398). Volf merkt an: „Ist es nicht etwas arrogant, davon auszugehen, dass unsere heutigen Sensibilitäten darüber, was mit Gottes Liebe vereinbar ist, so viel gesünder sind als die des Volkes Gottes durch die Geschichte des Christen- und Judentums hindurch?“ (:405f).

³⁶ Verständlich wird die irreführende Einseitigkeit Moltmanns, wenn man bedenkt, dass seine *Theologie der Hoffnung* (Moltmann 1968) weitgehend auf Ernst Blochs Hauptwerk *Prinzip Hoffnung* basiert. Bloch präsentiert sich darin als eschatologisch bestimmter Marxist, der ein diesseitiges Reich der Liebe anstrebt (Bloch 1976, 2:580–597).

2.2 Offenbarungsmerkmal: die Liebe Gottes (agape)

Für die Forschungsfrage der Korrelation von Gott und Welt ist die Liebe Gottes fundamental. Die neutestamentlichen Bibelworte „Gott ist die Liebe“ (1Joh 4,16) wie auch „Denn also hat Gott die Welt geliebt“ (Joh 3,16) dürften zu den am häufigsten verwendeten Aussagen unserer Zeit über Gott gehören.³⁷ In zahlreichen Bibeltexten wird über diese Eigenschaft Gottes auf unterschiedlichste Art und Weise gesprochen.³⁸ Und doch gehört „der Begriff ‚Liebe‘ (auch in Anwendung auf Gott) zu den besonders häufig *mißverstandenen, mißbrauchten* und *trivialisierten* Aussagen“ (Härle 2012:241). Augustin merkte bezüglich der Liebe Gottes an: „Wir sprechen darüber, nicht weil wir es sagen könnten, sondern weil darüber nicht geschwiegen werden darf“ (Augustin in Luther 1998:150). Martin Luther weiß über Gott zu sagen: „Gott ist selbst die Liebe, und sein Wesen ist eitel lauter Liebe [...] ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllt“ (WA 36:424,16ff), ein „glühender Backofen voller Liebe“ (WA 10III:56,2f). Die Liebe Gottes ist das „höchste und kühnste Wort des Neuen Testaments und der menschlichen Sprache überhaupt“ (Brunner 1972:232). Ohne Zweifel ist in der deutschen Sprache das Wort „Liebe“ ein inflationär gebrauchtes Wort. In christlichen Kontexten wird viel davon gepredigt und gesprochen und doch bleibt eine nicht unerhebliche Unschärfe, was denn überhaupt gemeint sei. „Der Satz ‚Gott ist Liebe‘ ist formulierte Wahrheit. Soll er nicht zur Formel gerinnen, muß er sowohl gelebt als auch gedacht werden“ (Jüngel 2010:430). Was ist unter der Liebe Gottes in der Korrelation zur Welt zu verstehen?

2.2.1 Was bedeutet „Liebe Gottes“?

Die Liebe Gottes, die im Neuen Testament mit dem griechischen Begriff *Agape* (ἀγάπη — *agápē*) beschrieben und offenbart wird, nimmt nicht, sondern gibt. Die Agape schenkt ohne zu Verlangen, sie wendet sich dem zu, von dem sie nichts zu empfangen hat, sie übt Treue auch dem Treulosen gegenüber, sie ist unbegründet und darum unbegreiflich (1Kor 13; 2Tim 2,13). Als wir noch Sünder waren (Röm 5,8), gab Gott in seiner Liebe zu den treulosen Menschen seinen einzigen Sohn hin (Joh 3,16). Eine Liebe, die in nichts ihren Grund hat als in dem Willen Gottes selbst. Weil Gott die Welt liebt (Joh 3,16), teilt er sich seinen Geschöpfen mit und will in

³⁷ Die Zahl „3:16“ ist zur feststehenden Abkürzung für die Liebe Gottes zur Welt geworden. So schreibt beispielsweise Max Lucado ein Buch mit dem Titel *3:16 – Zahlen der Hoffnung* (Lucado 2008).

³⁸ Beispielsweise: Dtn 4,37; 2Sam 12,24; 2Chr 2,10; Ps 23; 103; Hos 11; Jon 4; Mt 5,44f; 20,1ff; Lk 15; Joh 3,16; Röm 8,30ff; 1Kor 13; 2Kor 13,11ff; Eph 2,4; 1Joh 3,1; 4,10f.

Gemeinschaft eines Vaters zu seinen Kindern leben (Röm 8,14f). Das deutsche Wort „Liebe“ gibt die unterschiedlichen Bedeutungen des griechisch neutestamentlichen Urtextes nicht wieder. Die aus dem Griechischen kommenden Begriffe Agape, Eros und Philia sind dabei hilfreicher, da sie den differenzierten Gebrauch des Begriffes „Liebe“, wie er im Neuen Testament verwendet wird, wiedergeben (vgl. Tabelle 1).

| Liebesbegriff | griechischer Begriff | Bedeutung |
|----------------------|-------------------------|---------------------------------|
| 1. Göttliche Liebe | ἀγάπη (<i>agápē</i>) | hingebend, ohne etwas zu wollen |
| 2. Erosliebe | ἔρως (<i>érōs</i>) | hingebend, um etwas zu wollen |
| 3. Freundschaftslove | φιλία (<i>philía</i>) | gegenseitige Anerkennung |

Tabelle 1: Agape, Eros und Philia (vgl. Nygren 1955:36)

Andres Nygren weist in seiner Studie *Eros und Agape* auf den elementaren Unterschied zwischen Eros und Agape hin. Agape ist die von Gott kommende, auf die Menschen zuströmende, unverdiente, sich hingebende und selbstlose Liebe. Eros hingegen die vom Menschen stammende, begehrende, auf das eigene Ich hin bezogene Liebe (Nygren 1955:36). Agape ist nicht auf sich, sondern auf den anderen ausgerichtet und daher von ihrem Wesen her nicht-reziprok (1Joh 4,10f). Die Agape Gottes will nichts von dem anderen, sie will alles für den anderen (vgl. DBW, 13:390f). Agape „sucht nicht das Ihre“ (1Kor 13,5), sie sucht, was dem anderen dient (1Kor 10,24) und gibt, ohne etwas selbst zu erwarten. Agapeliebe ist selbstlos gebend, Erosliebe bedürftig empfangend (vgl. Lewis 1979:9).

2.2.2 Das Gebot der Liebe

Die Aufforderung zur Gottesliebe (Dtn 6,5; Mt 22,37), zur Nächstenliebe (Lev 19,18; Mk 12,31; Röm 13,9f; Gal 5,14), zur Geschwisterliebe (Joh 13,34f; Röm 13,8; 1Joh 4,11), zur Feindesliebe (Mt 5,43ff; Lk 6,27f; Röm 12,14) und zur Selbstliebe (Lev 19,18; Lk 10,27; Jak 2,8) wird von Christus als das entscheidende Gebot bezeichnet (Mk 12,28–31) und ist untrennbar mit dem Wesen Gottes und der Existenz seiner Kirche verbunden. Gott mit Agape zu lieben meint: da zu sein für Gott (Lk 17,7ff); ihm treu und gehorsam zu sein (Gen 47,29); sein ganzes Dasein auf ihn zu gründen. Diese Agape zu Gott ist die große und grundlegende Forderung Jesu an seine Jünger (Mt 22,39) (Stauffer 1966:44). „Lieben zu dürfen, ‚wie‘ Gott geliebt hat, das ist die

konkrete Gestalt der uns gewährten *imago Dei*“ (Weber 1977, 2:369). Agape im Sinne Gottes ist uneigennützige Zuwendung zum Wohl des anderen. Dieses Wohl drückt sich im Halten der Gebote Gottes aus und wird darin konkret (vgl. 1Joh 4,7–21). Vergleichbar erweist sich die Liebe eines Ehepartners auch im Halten des Treugebotes (vgl. Eph 5,21–33; Hebr 13,1–4). Agape Gottes steht in einem unmittelbaren Wesenszusammenhang zu den Geboten Gottes. In diesem Sinne sind auch Augustins Worte zu verstehen: „Liebe und (dann) tue was du willst“ (*Dilige, et quod vis fac*) (MPL, 35:2033). Die Liebe Gottes hebt den in seinen Geboten geäußerten Willen Gottes nicht auf, sondern befähigt, mit Freuden seine Gebote zu halten. „Liebt ihr mich, so werdet ihr meine Gebote halten“ (Joh 14,15). Die Liebe Gottes selbst wird von Christus geboten: „die *lex Christi* (Gal. 6,2) ist wesentlich *Liebesgebot*“ (Weber 1977, 2:444). Wobei die Liebe nicht das Substrat des Gesetzes ist, sondern dessen Erfüllung (Röm 13,10). Das Kind, das seinen Vater liebt, erkundigt sich nach dessen Willen und Wünschen um sie zur Freude des Vaters zu tun und ist so heilig im Sinne der Übereinstimmung mit dem Vater. Martin Luther sah im Liebesgebot sowohl die Heiligkeit als auch die Liebe des dreieinen Gottes, weswegen er in seinen Ausführungen zum ersten Gebot im kleinen Katechismus schreibt: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen“ (BSLK 507,42f).

2.2.3 Biblisch-theologische Reflexion zur Liebe Gottes

Gerhard Ebeling (1969:340) resümiert über die Liebe Gottes: „Die strenge Unterscheidung zwischen Eigenschaften und Wesen Gottes wird in dem Satz ‚Gott ist Liebe‘ aufgehoben. Allein die Liebe kann dem Wesen Gottes gleichgesetzt werden. Sie ist die einzige Eigenschaft Gottes, welche an die Stelle des Namens Gottes selbst gesetzt werden kann“. Martin Kähler (1908:366) spricht von einem Universalismus der Liebe Gottes. Obwohl Wilfried Härle (2012:247) die gegenwärtige Einseitigkeit wahrnimmt und vor einer gefährlichen „Engführung und damit Verfehlung des Wesens Gottes“ warnt, „weil auf diese Weise Gott gewissermaßen auf Liebe ‚festgelegt‘ werde, also außer acht bleibe, daß Gott nicht lieben *muß*, sondern *frei* ist zu lieben“, sieht Härle das „Genaueste, Umfassendste und Tiefste“, was von Gott gesagt werden könne, was Gott zu Gott mache, in seiner Liebe. Mit der für den Neuprotestantismus geradezu als symptomatisch geltenden Formulierung, die Liebe Gottes „als die Alles bestimmende Wirklichkeit“ (:536) zu sehen, werden alle Eigenschaften Gottes der seiner Liebe unterstellt. So wird beispielsweise Gottes Allmacht auf die Macht seiner Liebe reduziert. „Es gibt letztlich *keine Macht, die größer wäre als die Liebe*“ (:263). Oder wie Jüngel (2010:26) sagt: „Nur die Liebe

ist allmächtig“. Ewigkeit wird als vollkommene Erfüllung der Liebe gedeutet, in der die Liebe „die größte“ ist unter dem, was bleibt (1Kor 13,13). Nur die Liebe selbst ist ewig (Härle 2012:267). Ist die Liebe Gottes, wie Härle meint, die „Alles bestimmende Wirklichkeit“ (:337)? Kann das Wesen Gottes auf eine Eigenschaft hin so fokussiert werden?³⁹ Da das rechte Verständnis der Liebe Gottes zur Welt eine elementare Weichenstellung der gesamten Forschungsarbeit darstellt, wird die Fokussierung oder gar Reduzierung des Wesens Gottes auf seine Liebe in den folgenden sechs Punkten biblisch-theologisch reflektiert.

1. Warum sagen die Evangelien nicht: „Gott ist die Liebe“?
2. Warum offenbart sich der Heilige Geist als *Heiliger* Geist?
3. Warum „Heilig, heilig, heilig“ und nicht „Liebe, liebe, liebe“?
4. Kommt Erkenntnis und Weisheit von der Liebe Gottes?
5. Geht der Zorn und das Gericht Gottes in seiner Liebe auf?
6. Ist die Liebe Gottes bedingungslos?

1. Warum sagen die Evangelien nicht: „Gott ist die Liebe“?

Ruft die Tatsache, dass die Aussage „Gott ist die Liebe“ (1Joh 4,8) von Jesus Christus selbst und in den Evangelien keinen Niederschlag findet und nur an einer Stelle des Neuen Testaments zu finden ist, nicht bereits zu einem breiteren Denken über das Wesen Gottes auf?

Es gehört zu den überraschenden biblischen Befunden, daß in den synoptischen Evangelien *niemals* die Aussage ‚Gott liebt‘ oder der genitivus subjectivus ‚Liebe Gottes‘, geschweige denn die Formel ‚Gott ist Liebe‘ vorkommt. Man wird daraus schließen müssen, daß der Begriff ‚Liebe Gottes‘ in der Verkündigung Jesu *keine*, jedenfalls keine hervorgehobene Rolle gespielt hat. (Härle 2012:249)⁴⁰

In Anlehnung an die alttestamentliche Offenbarungsformel „Ich bin“ (Ex 3,14) spricht Christus: „Ich bin das Brot des Lebens“ (Joh 6,35); „Ich bin das Licht der Welt“ (8,12); „Ich bin die

³⁹ Auch aus dem Bereich der sogenannten Erbauungsliteratur, wird die Frage nach der Bedeutung der Liebe Gottes für die Welt kontrovers diskutiert. Beispielsweise zwischen der universalistischen Vorstellung über die Liebe Gottes von Rob Bell (2013) und dem Ansatz von Francis Chan (2015), bei dem die Liebe Gottes nur dem Menschen, der sich Gott auch hingibt, vollumfänglich zugänglich wird.

⁴⁰ Härle weist darauf hin, dass die einzige Stelle in den Synoptikern (Lk 11,42), in der die Formulierung „Liebe Gottes“ vorkommt, die Liebe *zu* Gott meint (Härle 2012:249).

Tür“ (10,7); „Ich bin der gute Hirte“ (10,11); „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (11,25); „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (14,6); „Ich bin der wahre Weinstock“ (15,1). Wenn seine Liebe die alles umfassende Offenbarung seines Wesens wäre, warum spricht Christus dann nicht auch ein: „Ich bin die Liebe“? Steht nicht vielmehr hinter all den „Ich bin Worten“ seine Liebe wie auch seine Heiligkeit?

Jesus Christus setzt Gott nicht unter eine Überschrift oder Begrifflichkeit, sondern offenbart Gott, beispielsweise in seiner Liebe, indem er sie gleichnishaft beschreibt und vorlebt (vgl. Lk 15). Von Christus und dem biblischen Zeugnis können wir lernen die Botschaft des Glaubens nicht auf eine Überschrift oder Begrifflichkeit zu reduzieren. Im Vaterunser beispielsweise leuchtet gleich zu Beginn auf „Geheiligt werde dein Name“, während die Liebe des Vaters keine explizite Erwähnung findet. All dies soll die grandiose Bedeutung der Liebe Gottes nicht in Abrede stellen. Es verdeutlicht aber, dass nach dem biblischen Zeugnis die Liebe Gottes nicht als „Alles bestimmende Wirklichkeit“ (Härle 2012:337) beschrieben werden kann.

2. Warum offenbart sich der Heilige Geist als Heiliger Geist?

Wenn die Liebe Gottes die einzige Eigenschaft Gottes ist, welche an die Stelle des Namens Gottes selbst gesetzt werden kann (vgl. Ebeling 1969:340), warum offenbart sich dann der Geist Gottes nicht als „Liebender“ sondern als „Heiliger“ Geist?⁴¹

Zum Ersten wird dadurch sein göttliches Wesen geoffenbart: Mit dem Attribut „heilig“ wird die Eigenschaft herausgestellt, die diesen Geist von allen anderen (unheiligen) Geistern (1Joh 4,1) oder vom Geist des Menschen (1Thess 5,23) unterscheidet. Heilig bedeutet nicht mehr oder weniger als „göttlich“ (1Sam 2,2; Jes 40,25), während die anderen wiedergöttlichen Geister als „böse“ (Mt 12,45; Lk 8,2; Apg 19,12ff) oder als „unrein“ (Mt 12,43; Mk 1,23ff; 3,11; 5,2ff; Apg 5,16; 8,7; Apk 16,13; 18,2) klassifiziert werden. Der Heilige Geist selbst empfängt seine Heiligkeit nicht, sondern er ist seinem Wesen nach heilig und Gott selbst. Wie sonst könnte der Heilige Geist die „Tiefen der Gottheit“ erforschen (1Kor 2,10)? Die Bezeichnung „Heiliger Geist“ hat „geradezu die Bedeutung eines göttlichen Namens erlangt“ (Schlink 1993:761).

Zum Zweiten wird dadurch seine einzigartige Wirksamkeit offenbart: Durch den Heiligen Geist, wird der Geist des Menschen „geheiligt“. Seine heiligende Wirkkraft kommt in

⁴¹ Während im Alten Testament vom „Heiligen Geist“ nur selten die Rede ist (vgl. Ps 51,13; Jes 63,10f), ist „Heiliger Geist“ als die dritte Person der Trinität im Neuen Testament ein stehender Begriff (vgl. Mt 1,18; 3,11; 28,19; Apg 1,8; 15,28; Röm 5,5; 1Kor 6,19; Eph 4,30).

dem Begriff „Heilige“ zum Ausdruck, mit dem beispielsweise der Apostel Paulus seine Adressaten anschreibt (vgl. Röm 1,7; Eph 1,1). „Der Heilige Geist selbst aber ist nicht geheiligt, sondern heiligender Geist. Er gehört zur Wirklichkeit und zum Wirken Gottes, der *der* Heilige ist“ (Joest 1995:307). Der Heilige Geist „heiligt“ (2Thess 2,13; 1Petr 1,2) die damit „Heiligen“ (1Kor 1,2) und versetzt so „in den Heils- und Verfügungsbereich Gottes“ (Weber 1977, 1:427). Der Heilige Geist ist ebenso ein Geist der göttlichen Liebe, wie an seiner Wirkung (Röm 5,5) oder an seiner Frucht (Gal 5,22) zu erkennen ist. Das geoffenbarte Attribut „heilig“ stellt sowohl sein göttliches Wesen als auch seine einzigartige Wirksamkeit dem Menschen gegenüber heraus.

3. Warum „Heilig, heilig, heilig“ und nicht „Liebe, liebe, liebe“?

Einen besonderen Einblick in die Dimension der Ewigkeit gibt die Offenbarung des Johannes. „Und eine jede der vier Gestalten hatte sechs Flügel, und sie waren außen und innen voller Augen, und sie hatten keine Ruhe Tag und Nacht und sprachen: Heilig, heilig, heilig ist Gott der Herr, der Allmächtige, der da war und der da ist und der da kommt“ (Apk 4,8). Wenn die Liebe Gottes allmächtig ist (Moltmann 1980:215) und von einer Allmacht der Liebe Gottes (Härle 2012:638) zu reden ist, warum rufen die Wesen im Thronsaal dann Gott nicht zu: „Liebe, liebe, liebe ist Gott der Herr, der Allmächtige“, sondern „Heilig, heilig, heilig ist Gott der Herr, der Allmächtige“ (vgl. Jes 6,3)?⁴² Alle Kreaturen müssen sich im Kraftfeld seiner Gegenwart auf den, der auf dem Thron sitzt ausrichten, wie Eisenspäne auf einen Magneten. Nichts geht mehr (*rien ne va plus*) als allein Gott anzubeten. Die Rede von der Allmacht der Liebe Gottes zurückzunehmen stellt keineswegs, wie Härle behauptet einen „Substanzverlust für das christliche Gottesverständnis“ dar (Härle 2012:638), sondern ist vielmehr unverzichtbar um zu einem tragfähigen christlichen Gottesverständnis zu gelangen. Martin Kähler spricht vom Universalismus der Liebe Gottes, da jeder, der in seinen Wirkungskreis gerät, von der Liebe Jesu erfasst wird (Kähler 1908:366). Davon ist hier, in der Offenbarung des Johannes, nichts zu lesen. Vielmehr jedoch von einem Universalismus der Heiligkeit Gottes, da jeder, der in seinen Wirkungskreis gerät von seiner Heiligkeit erfasst wird. Die Gegenwart des allmächtigen Gottes führt zu einer Art universalistisch wirkenden Durchsetzung seiner Heiligkeit. In seiner Heiligkeit wahrt Gott seine Ehre gegenüber allen Ansprüchen menschlicher Fremdbestimmung.

⁴² Dieses dreimal „heilig“ wurde schon in der frühen Christenheit auf den dreifachen Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes hin verstanden (Schlink 1993:760).

In seiner Heiligkeit tritt Gottes Gottheit ans Licht. Alles Böse muss ultimativ das Weite suchen oder wird Vernichtung erfahren. In der Anbetung seiner Heiligkeit findet die Kreatur ihre geschöpfliche Bestimmung. Durch die Macht seiner Heiligkeit werden die Geschöpfe bewegt und mitgerissen. Kann der Mensch noch gegen die Liebe Gottes rebellieren und hat er die Freiheit sie abzulehnen, ja mit Füßen zu treten, muss er in der Präsenz seiner Heiligkeit seine Knie beugen und sich Gott unterwerfen (Phil 2,10f). Die immer wieder getroffene Behauptung es gäbe nichts Gewinnenderes und Unwiderstehlicheres als die göttliche Liebe (vgl. Härle 2012:523) ist im Blick auf dieses Geschehen im Thronsaal obsolet. Denn die Kreaturen werden nicht zu dem Bekenntnis des dreifachen „heilig“ animiert oder gar genötigt. Nein, sie sind vielmehr überwältigt vom Wesen Gottes, von der Majestät auf dem Thron, dessen Heiligkeit in den Worten der Kreaturen ihren Widerhall findet. Der Faszination von dem, was sie auf dem Thron wahrnehmen, verleihen sie Ausdruck mit den Worten „heilig, heilig, heilig“.

Der Blick in den Thronsaal verdeutlicht, dass die Sehnsucht des Menschen nach einem glücklichen Leben in der Gegenwart der Heiligkeit Gottes zur Erfüllung kommt. In der Präsenz seiner Heiligkeit vollendet der Mensch seine Bestimmung mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit Gottes zu spiegeln (2Kor 3,18). So ist er Ebenbild Gottes, dessen Wesen Liebe und Heiligkeit ist. So ist der Mensch etwas zum Lobpreis seiner Herrlichkeit (Eph 1,12–14). Dabei ist der Mensch nie näher bei sich selbst, als wenn er selbstvergessen Gott anbetet. Ohne seine Liebe wäre die Gegenwart seiner Heiligkeit im wahrsten Sinne des Wortes nicht lebbar. Der Mensch, der sich seiner Liebe und Heiligkeit vorbehaltlos und umfassend hingibt, ist der erlöste, befreite und vollendete Mensch. Wer allein die Liebe Gottes im Blick hat, wird keine Stillung erfahren, da die „erschreckende Faszination“ seines Wesen fehlt. Das andere Extrem, nur auf die Heiligkeit Gottes hin sich auszurichten, führt zu einem Mangel an Wärme und Geborgenheit.

4. Kommt Erkenntnis und Weisheit von der Liebe Gottes?

„Wirkliches Erkennen ist *nur möglich als liebendes Erkennen*“ (Härle 2012:265). Diese Aussage ist bedenklich, da gerade im biblischen Zeugnis wirkliches Erkennen im direkten Zusammenhang mit Ehrfurcht und somit mit der Heiligkeit Gottes steht: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang“ (vgl. Hi 28,28; Ps 111,10; Spr 1,7; 9,10). Die Verheißung lautet nicht: „wer Gott liebt“, sondern „wer Gott fürchtet“ erhält Weisheit und Erkenntnis, die zum Leben führt. „Für unser Empfinden paradoxal heißt es Ex. 20,20: ‚Mose sagte zu dem Volke: Fürchtet euch nicht, denn um euch zu prüfen ist Gott gekommen, damit die Furcht über euch sei, daß ihr

nicht sündigt.‘ Die Furcht Gottes ist also keine Angst, sondern eine wirkungskräftige positive Macht“ (Boman 1983:36). In der Ehrfurcht wird erkannt, wie tief die Verdorbenheit und Sünde ist. Der Akt des „Erkennens“ steht aufs engste im Zusammenhang mit der Heiligkeit Gottes (Joh 17,3). Wo die Heiligkeit Gottes und das aus ihr folgende Urteil ernst genommen wird, „kann die ganze Unbegreiflichkeit der vergebenden Liebe gewürdigt, kann also die Liebe als Agape verstanden werden“ (Brunner 1972:193).

5. Geht der Zorn und das Gericht Gottes in seiner Liebe auf?

Bei der Reduzierung der Eigenschaften Gottes auf seine Liebe wird die Heiligkeit Gottes mit seinem Zorn und Gericht zu einer Eigenschaft göttlicher Liebe (vgl. Moltmann 2005:263). Der Zorn Gottes ist „nichts anderes als Gottes Liebe, die sich gegen ihre eigene Abweisung kehrt“ (Weber 1977, 1:483) mit Gericht als einer „schmerzhaften Wohltat“ und als „Akt der Gnade“ (Jüngel 2010:55–57). Härle deutet das Gericht als ein Aufdecken von Fehlverhalten, das dazu dient zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen (Härle 2012:660). Der Zorn Gottes hat keine verdammende, sondern lediglich eine läuternde Wirkung auf den Sünder. Alles andere würde dem Wesen der Liebe Gottes widersprechen (:639). Zu dieser Auffassung von Zorn und Gericht Gottes merken Joest und Lüpke an:

Die Schrift, auch Jesus selbst, spricht von der Scheidung im Gericht; [...] Wie kann man da wagen zu behaupten, die Hölle könnte leer erfunden werden? [...] Wir haben daher nicht das Recht zu postulieren, Gott müsse letztlich alle zum Heil bringen und also könne niemand verloren gehen. (Joest & Lüpke 2012:307,309)

Barth erkennt, wie fatal es ist, in der Gotteslehre den Begriff der „Liebe“ allein stehen zu lassen und stellt ihm den Begriff der Freiheit zur Seite (vgl. KD II, 1:288ff). Wo Gott nur noch Liebe zugesprochen wird, verliert er seine Souveränität. Die Souveränität Gottes, Gericht im Sinne einer Verurteilung vollziehen zu dürfen, wird einem selbst ersonnenen Liebesverständnis unterworfen, an das sich selbst Gott zu halten hat. Hier darf Gott nicht mehr Gott sein. Biblische Grundoffenbarungen wie Welt, Sünde, Gott, Zorn, Christus, Kreuz, Erlösung und Gericht erfahren eine Neudeutung, oder wie Richard Niebuhr (1937:193) es ausdrückt: „In einer Welt ohne Sünde brachte ein Gott ohne Zorn durch einen Christus ohne Kreuz eine Erlösung ohne Gericht!“. Es darf nicht verwundern, wenn in einer derartigen Marginalisierung von Sünde und Gericht der lebendige Gott in einer solch milden Abendröte der Beschwichtigungen (vgl.

Barth 1940:244) dem Menschen gleichgültig, banal und belanglos ist.⁴³ „Man hüte sich, allzuleicht den Satz auszusprechen: Gottes Gericht ist Gnade. Wir alle gehen einem Gericht entgegen, das nicht nur als Rettung der einen, sondern auch als Verwerfung der anderen angekündigt ist“ (Schlink 1993:788).

6. Ist die Liebe Gottes bedingungslos?

Die Lehre Jesu Christi verdeutlicht, dass die Liebe Gottes nicht pauschal mit Worten wie „grenzenlos“ oder „bedingungslos“ in Verbindung gebracht werden kann. Vielmehr heisst es:

- Gott gibt denen, die ihn bitten (Mt 7,11)
- Gott erlässt die Schuld dem, der darum fleht (Mt 18,21ff)
- Gott gibt Lohn denen, die in seinem Weinberg gearbeitet haben (Mt 20,1ff)
- Gott vergibt denen, die anderen vergeben (Lk 6,37)
- Gott freut sich über das verlorene Schaf, die verlorene Drachme, den verlorenen Sohn, der – so betont Jesus ausdrücklich – Buße getan hat (Lk 15,7.10.21)
- Gott schafft denen Recht, die sich ihm anvertrauen (Lk 18,8)

Eine „bedingungslos vergebende Liebe“ (Härle 2012:346) gilt in Bezug auf das Erbringen eigener Fähigkeit oder Leistungen. Umkehr und Vertrauen werden im biblischen Zeugnis jedoch als Voraussetzung für das Empfangen göttlicher Gnade und Liebe beschrieben. „Tut Buße und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15). Nicht eigene Leistung, sondern vielmehr demütiger Verzicht darauf ist Voraussetzung seines Gnadenwirkens. Gott erschließt sich dem, der demütig (Ps 119,67; Jes 57,15) und dessen Herz zerbrochen ist (Ps 34,19; Jes 61,1; 66,2). Der Apostel Jakobus wie auch Paulus sind hier unmissverständlich: „Gott widersteht den Hochmütigen, aber den Demütigen gibt er Gnade“ (1Petr 5,5; Jak 4,6). Gott wird am Ende der Zeit nicht nur als der offenbart, der liebt, sondern auch als der, der Gericht halten wird (Mt 25,31ff; Apk 21,8ff). Die Liebe Gottes findet ihre Begrenzung, da sie nur mit der Heiligkeit Gottes zusammen gesehen eine angemessene Vorstellung vom Wesen Gottes zu vermitteln vermag.

⁴³ Gotthard Fuchs warnt vor einer „Entdramatisierung des Christentums“ und spricht sich im Religionsunterricht für „mehr Dramatik in Theologie und Kirche“ aus (Fuchs 1994:88). Joachim Höhn macht darauf aufmerksam, dass ein stets vergebungsbereiter Gott infantilisiert. Ist Gott ausschließlich Liebe, kommt dies der Auffassung gleich, dass Vergebung (wofür auch immer) garantiert ist. Wo aber Vergebung zum Nulltarif zu haben ist, wird die Forderung nach Sühne für begangenes Unrecht hinfällig (Höhn 2000:29).

2.2.4 Fazit

Gegenwärtig wird im westlichen Kulturraum die Liebe Gottes so überbetont, dass dies im Blick auf die Korrelation von Gott und Welt erhebliche Defizite hervorruft.⁴⁴ Eine Vielzahl von Theologen hat die Liebe zur wesentlichen, alles bestimmenden Eigenschaft Gottes erklärt. Sie wird demnach in vielen theologischen Ausprägungen unserer Zeit geradezu definitorisch als allumfassende Verdichtung des christlichen Glaubens gesehen. Infolgedessen haben nicht wenige theologische Richtungen und Kirchen sich ganz auf diese Eigenschaft Gottes hin fokussiert – und viel dabei verloren. In der neuprotestantischen Theologie wird das Wesen Gottes mit dem Satz „Gott ist die Liebe“ geradezu mantrahaft, vom biblischen Zeugnis losgelöst, zur alles bestimmenden Überschrift über Gott gesetzt. Ein Offenbarungsmerkmal Gottes, möge es auch noch so wertvoll sein, über Gott zu setzen, bedeutet aber letztlich seine eigene Präferenz über Gott zu erheben. Wo Gott einer noch so wohlklingenden Überschrift unterstellt wird, bleibt sein Wesen unbestimmt.

Die Formulierung „Gott ist die Liebe“ weist mittlerweile eine Wirkungsgeschichte auf, in der der Begriff „Liebe“ vergöttlicht und Gott zur Kreatur des Menschen gemacht wird. Dann wird das Reden über Gott zur tödlichen Gefahr, da ein solches Reden über Gott meint, mit der Etikettierung „Gott ist die Liebe“ ihn erfasst zu haben. Der inflationäre und formelhafte Gebrauch von „Gott ist die Liebe“ ist Indiz für ein Verständnis-Defizit im Blick auf das Wesen Gottes. Gott wird gewissermaßen in das eigene Verständnis von „Liebe“ aufgelöst und theologisch wie auch pastoral gefügig gemacht. Das Wesen Gottes wird dabei aus dem Blick verloren und so verfehlt (vgl. Härle 2012:251).⁴⁵ Um dem biblischen Zeugnis gerecht zu werden, darf Gott nicht auf eine seiner Eigenschaften reduziert werden. Dies führt zu erheblichen Defiziten und zum Verlust einer angemessenen Gottesvorstellung. So kostbar die Offenbarung über die Liebe Gottes ist, ist mit dem Satz „Gott ist die Liebe“ nicht alles gesagt, was Gottes Wesen betrifft. Es ist nicht möglich, die Vielzahl göttlicher Eigenschaften auf die

⁴⁴ „Die altkirchlichen Bekenntnisse sowie die CA sprechen diese Einsicht *nicht* aus, setzen sie aber voraus und *umschreiben* sie teilweise (so z.B. CA 1-5). Wiederholt und eindrucksvoll thematisiert wird die Erkenntnis, daß Gott bzw. Gottes Wesen Liebe ist, dagegen in Luthers Katechismen (BSLK 511,4; 512,24; 660,28-32 u. 661,13) sowie in der Konkordienformel (BSLK 1088,35-1089,5)“ (Härle 2012:241).

⁴⁵ Härle (2012:646) weiß um das Risiko, dass die Auffassung einer letztendlich allversöhnenden Gottesliebe leicht zu „Gleichgültigkeit, Leichtlebigkeit und Sittenverfall“ führen kann. Die Frage, welche Relevanz ein gerecht geführtes Leben dann auf Erden noch haben soll, versucht Härle zu beantworten, indem er den Gedanken einer Feuerprobe (1Kor 3,11ff) im Sinne eines Fegefeuers ausführt und damit die Grundlage reformatorischer Theologie von Gnade und Gericht verlässt (:663). In seinem eschatologischen Entwurf setzt Härle in seinen Ausführungen über die Allmacht der Liebe Gottes (:638) eine nicht dem biblischen Zeugnis entsprechende Überschrift über Gott und erliegt damit selbst der Gefahr der Relativierung Gottes, vor der er warnt (:251).

seiner Liebe zu reduzieren ohne dabei die Majestät des dreieinen Gottes zu verlieren. So paradox es in unserer Zeit klingen mag, liegt über einem auf die Liebe hin fokussierten Gottesbild ein Schatten, der das Wesen Gottes nicht erhellt, sondern verdunkelt. Gott, wie er sich im biblischen Zeugnis offenbart, wird so von einer eigenmächtig gesetzten Eigenschaftslehre – im Namen der Liebe – verdrängt. Dieser so konstruierte „liebe Gott“ erinnert an die These Feuerbachs, dass der christliche Gott der Liebe nichts anderes ist als ein verwirklichter Wunsch des menschlichen Herzens (vgl. Feuerbach 2016:134). Gott wird dazu verurteilt sich stets als der „liebe Gott“ erweisen zu müssen.⁴⁶ Die Konstruktion eines allzeit „lieben Gottes“ ist nichts weniger als eine kunstvolle, im Namen der Liebe vorgenommene Verdrängung des wahrhaften Gottes, der souverän über dem Menschen steht.⁴⁷ „Es gibt im Unabhängigkeitsverlangen oder im Stolz des Menschen ein gutes Motiv, die Wirklichkeit Gottes zu bestreiten“ (Härle 2012:275). Um einer solch eigenmächtigen Konstruktion eines allzeit lieben Gottes zu entgehen, ist die nächste zu reflektierende Eigenschaft Gottes bedeutsam.

2.3 Offenbarungsmerkmal: die Heiligkeit Gottes (kadosch)

Im Gegensatz zur Liebe Gottes wird die Heiligkeit Gottes kaum mehr betont. Die ältere Theologie sprach von den Majestätseigenschaften Gottes wie der seiner Heiligkeit viel ausführlicher als von den Eigenschaften Gottes in seiner Liebe. Wurde früher mehr von einem Gott-an-sich her gedacht, wird heute stärker von einem Gott-für-uns gesprochen (Weber 1977, 1:484). Im biblischen Zeugnis offenbart sich Gott in seiner Heiligkeit als einzigartiges Subjekt, als analogielos, als Unvergleichbarer in der es keine *analogia entis* zwischen Schöpfer und Geschöpfen gibt. „Mit wem wollt ihr mich also vergleichen, dem ich gleich sei? spricht der Heilige“ (Jes 40,25).

Was ist unter der Heiligkeit Gottes zu verstehen? Welche Bedeutung hat seine Heiligkeit bei der Frage der Korrelation von Gott, (Frei-)Kirche und Welt?

⁴⁶ Die im Volksmund häufig gebrauchte Formulierung vom „lieben Gott“ wird geradezu wie eine Beschwörungsformel, im Sinne einer Verniedlichung und Verharmlosung gebraucht, indem der „nette Gott“ dafür da ist unsere Wünsche zu erfüllen, uns vor Unangenehmem zu bewahren und unsere Schwächen und Fehler zu verzeihen (vgl. Härle 2012:248f).

⁴⁷ Luther (WA 1:225,21f) spricht davon, dass der Mensch von Natur aus nicht wollen kann, dass Gott Gott sei, sondern viel lieber wollte, er selbst wäre Gott (Non est in natura nisi actus concupiscentiae erga deum). Oder wie Nietzsche (2011:97) formulierte: „wenn es Götter gäbe, wie hielt ich’s aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter“.

2.3.1 Was bedeutet „Heiligkeit Gottes“?

Der hebräische Begriff Kadosch (קדוש – kadosh) hat die Grundbedeutung: „fleckelose Reinheit“, „Erhabenheit“, „Hoheit“, „zum Zittern bringende Majestät“, „kraftgeladene Isolation“, „heilig“, „furchterregend“, „mit Vorsicht zu behandeln“ (vgl. Procksch in ThWNT 1966, 1:88–97). Heiligkeit beschreibt den unendlichen, qualitativen Unterschied zwischen Gott und Menschen und ist *das* Synonym für „göttlich“ (Jes 5,24; 40,25; Hos 11,9; Hab 3,3; Ps 71,22). Wenn Gott bei seiner Heiligkeit schwört, schwört er bei sich selbst. „Ich habe einmal geschworen bei meiner Heiligkeit“ (Ps 89,36). Wer über die Heiligkeit Gottes spricht, spricht über seine Gottheit (Lev 20,3; 22,2.32; Am 2,7). Seine Heiligkeit weist seine Gottheit aus. „Es ist niemand heilig wie der Herr, außer dir ist keiner“ (1Sam 2,2). Im Himmel bekennen die Überwinder: „Wer sollte dich, Herr, nicht fürchten und deinen Namen nicht preisen? Denn du allein bist heilig!“ (Apg 15,4). Gott offenbart sich als „der Heilige“ (Hab 3,3). „Heilig und hehr ist sein Name“ (Ps 111,9).⁴⁸ Deshalb kann man sagen, „Ohne Heiligkeit hört Gott auf, Gott zu sein“ (Pöhlmann 1990:132).

Im Sohn wird die heilige Unnahbarkeit Gottes nah und doch ist auch der Sohn heilig. So wird Jesus Christus im Neuen Testament mehrfach als der „Heilige Gottes“ offenbart (Mk 1,24; Lk 4,34; Joh 6,69; 10,36; Apg 3,14; 4,27.30; 1Petr 1,15; 1Joh 2,20; Apg 3,7; 6,10). Bereits der Engel sprach zu Maria: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Heilige, das geboren wird, Gottes Sohn genannt werden“ (Lk 1,35). Ein von einem unreinen Geist besessener Mensch musste bekennen: „Was willst du von uns, Jesus von Nazareth? Du bist gekommen, uns zu vernichten. Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes!“ (Mk 1,24) und Petrus bezeugte: „[...] wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes“ (Joh 6,69). Auch als Inkarnierter bleibt Christus der Heilige, ebenso wie er als Auferstandener der Liebende bleibt.

Ein Blick in den Thronsaal Gottes unterstreicht, dass Gott allein absolute, heilige Substanz ist. Denn auf dem Thron sitzt „nur“ einer (Apg 4,2) und „nur“ einer ist würdig das Buch zu öffnen (5,9). Alle andern Wesen sind um den Thron herum angeordnet (4,4–11) und richten sich auf den Heiligen aus. Hier ist *die* Hierarchie in ihrer ursprünglichen Bedeutung

⁴⁸ Gott ist der, als der er sich offenbart. Dabei ist sein Name „Träger des Geheimnisses (Ex. 3,14; Richt. 13,18), und seine Offenbarung (Ex. 3) ist zugleich seine Verhüllung“ (Weber 1977, 1:393). „Warum fragst du nach meinem Namen, der doch geheimnisvoll ist?“ (Ri 13,18). Gottes (Jahwes) Heiligkeit ist die Heiligkeit seines Namens (Ex 20,7; Lev 20,3; 22,2; 24,16; Dtn 5,11; Ps 111,9; 145,21; Jer 34,16; Mt 6,9; Lk 11,2).

(heilige Führung).⁴⁹ Eine Führung und Ordnung, in der alle Kreaturen sich kreisförmig (perichoretisch) um den Thron herum sammeln, Gott selbst aber nicht Teil des Kreises ist. Im Gegenteil: Der allein Heilige ist im Zentrum des Kreises und genau darin kommt dem Kreis erst seine Bestimmung zu. „Und jedes Geschöpf, [...] hörte ich sagen: Dem, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm sei Lob und Ehre und Preis und Gewalt von Ewigkeit zu Ewigkeit!“ (Apk 5,13). Eine perichoretische Gottesvorstellung, bei der der Mensch liebend mit Gott im Kreis tanzt, verliert zwei bedeutsame Dimensionen: Ehrfurcht und Anbetung.

2.3.2 Heiligkeit und Heiligung

Heilig zu sein wie Gott heilig ist, führt den Menschen in die konkrete Gestalt der ihm gewährten *imago Dei*. Heilig zu sein ist eine „Einheit“ von Indikativ und Imperativ. Zum einen ein Indikativ der allein von Gott erfüllt und dem unvollkommenen Menschen aus Gnade zugesprochen wird (1Kor 1,30). Zum anderen ein Imperativ, der Menschen dazu aufruft sich in den Wirkungsverlauf göttlicher Veränderung zu stellen (1Thess 4,3; 1Petr 1,15; Hebr 12,14). „Diese ‚Einheit‘ kann anthropologisch oder psychologisch nicht verstanden werden. Sie ist nur *pneumatologisch* zu verstehen (vgl. 1.Kor.6,19)“ (Weber 1977, 2:376). Der Imperativ des Gebietens ist die Kehrseite des Indikativs der Gewährung (:444). „Der Hauptsache nach ist Heiligkeit nur ein anderer Ausdruck für *Imitatio Dei*“ (Schechter 1912:146).⁵⁰ Israel ist aufgerufen in den Wegen Gottes zu wandeln (Dtn 11,22) und nach dem Namen Gottes genannt zu werden (Jo 3,5). Heiligkeit Gottes im Sinne seiner „Trennung“ und „Absonderung“ meint nicht metaphorisches Fernsein, sondern ein Sich-fern-halten, Sich-zurück-ziehen von allem was mit der Heiligkeit Gottes unvereinbar ist (:151). Das Gegenteil von Heiligkeit ist daher Gottlosigkeit. Wo seine Heiligkeit den Menschen heiligt, wird er sich selbst los, „weil über uns *verfügt* ist. Diese über uns getroffene Verfügung drückt das ‚in Christus‘ aus: ‚in Christus Jesus Geheiligte‘ (1.Kor.1,2)!“ (Weber 1977, 2:374). So spricht Paulus die Glieder der Gemeinde mit „heilig“ (Röm 12,13; 15,25; 1Kor 16,15; 2Kor 13,12; Phil 4,11; Eph 6,18; Kol 1,26) oder ganze Gemeinden als „Heilige“ an (Röm 1,7; 1Kor 1,2; 2Kor 1,1; Eph 1,1; Phil 1,1; Kol 1,2).

⁴⁹ Das aus dem Griechischen kommende *ἱεραρχία* (*hierarchia*) setzt sich zusammen aus *ἱερός* (*hieros*), „heilig“, und *ἀρχή* (*archē*), „Führung“.

⁵⁰ Gemäß dem jüdischen Gelehrten Abba Saul ist Heiligkeit Nachahmung Gottes, wie Gott gnädig und barmherzig zu sein, denn: „Israel ist die familia (Gefolge oder Leibgarde) des Königs (Gottes), daher liegt es ihm ob, dem König nachzueifern“ (Saul in Schechter 1912:149). „Gott sprach zu Israel, noch ehe ich die Welt schuf, waret Ihr mir geweiht; seid daher heilig, wie ich heilig bin“, und er fährt fort: „Das ist zu vergleichen mit einem Könige, der eine Frau heimführte und zu ihr sagte: Da Du mein Weib bist, so ist mein Stolz auch der Deine, sei daher heilig, wie ich heilig bin“ (:147).

2.3.3 Biblisch-theologische Reflexion zur Heiligkeit Gottes

Die hebräische Wortbedeutung von heilig (קדוש – kadosh) unterstreicht die wesenhafte Einzigartigkeit Gottes. „Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch und bin der Heilige unter dir“ (Hos 11,9). Heilig ist „Ausdruck seiner Wesensvollkommenheit, die übergeschöpflicher Art ist“ (Procksch in ThWNT 1966, 1:91), „jene majestas, die Gott allein zukommt“ (Brunner 1972:161). Der Begriff der Heiligkeit ist, wie auch der Begriff der Liebe, nicht scharf bestimmbar und wird allein in der Beziehung zu Gott erfahrbar. Gottes Heiligkeit ist die erste Gottesprädikation, die Joest in seiner Dogmatik aufgreift – mit der Begründung, dass sie „in der biblischen Sprache allgegenwärtig“ ist (Joest 1995:159). In seiner Heiligkeit offenbart sich Gott als eine in sich ruhende, abgeschlossene und unteilbare Einheit. In seiner Heiligkeit gibt Gott „vor allem die Überweltlichkeit und Weltgeschiedenheit seiner Göttlichkeit“ sowie seine „herrschaftliche Weltüberlegenheit“ bekannt (Balthasar 1985:249); die höchste sich selbst besitzende Substanz, die von allem Irdischen geschieden und unnahbar in absoluter qualitativer Transzendenz zur Schöpfung steht; das alles bestimmende höchste Sein, ohne das nichts wäre; ein in sich abgeschlossenes Absolutum. Ralf Luther (1998:106) sieht die Heiligkeit Gottes als „das, was Staunen, Ehrfurcht hervorruft“, wo „unsere frömmsten Vorstellungen als völlig belanglos hinfallen und unsere höchsten Ideale in einem Augenblick gesprengt werden“. Bei den Dämonen rief das Erkennen Christi als „Heiligen Gottes“ Entsetzen hervor (Mk 1,24). Die Lehre des „Heiligen Gottes“ ließ Menschen erschauern und es überkam sie Entsetzen und Schrecken (Mt 7,28; Mk 1,22; Joh 7,46). In der Sphäre seiner Heiligkeit wird das Geheimnis des Göttlichen spürbar. In der Heiligkeit Gottes liegt eine „Faszination des Schrecklichen“, die Rainer Maria Rilke (1974:17) in dem Gedicht „Jeder Engel ist schrecklich“ wie folgt ausdrückt:

Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel
Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme
einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem
stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh
uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.

In den folgenden fünf Punkten sollen die für diese Arbeit relevanten Themen bezüglich Heiligkeit reflektiert werden:

1. Heiligkeit und der eifersüchtige Zorn Gottes
2. Heiligkeit und Gebot Gottes
3. Heiligkeit und Gerechtigkeit
4. Heiligkeit als Ausschließung und Ausbreitung
5. Heiligkeit als *Mysterium tremendum* und *Mysterium fascinans*

1. Heiligkeit und der eifersüchtige Zorn Gottes

Die Heiligkeit Gottes bestimmt nicht nur den Unterschied zwischen seiner Wesensart und der Seinsart alles anderen, sondern sie ist auch Grenzsperre, ja „Sperrfeuer“, über das Gott eifersüchtig wacht und seine Ehre an niemand anderen abtritt. „Ich, der Herr, das ist mein Name, ich will meine Ehre keinem andern geben noch meinen Ruhm den Götzen“ (Jes 42,8). „Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott“ (Ex 20,5 Elberfelder Übersetzung). Eifersucht ist hier nicht im Sinne von Neid oder Argwohn zu verstehen, sondern als intensiver Ausdruck, mit der Gott seine Einzigkeit und sein ganz Anderssein gegenüber allem geltend macht (Brunner 1972:163). Mit der göttlichen Heiligkeit ist jener Charakter, der „absoluten Intoleranz“ verbunden, „die den biblischen Gottesgedanken auszeichnet und ihn von anderen Gottesideen unterscheidet“ (:163). Toleranz ist in diesem Zusammenhang die Relativierung von Wahrheit und Verzicht auf das Gute. Wahrheit, wie auch das Gute, ist intolerant, denn es will das Nichtsein der Lüge und des Bösen (:182). Die Ehre (Ps 72,19) und der Zorn (Hes 5,13) Gottes bringt die Ernsthaftigkeit der sich zur Geltung bringenden Heiligkeit Gottes zum Ausdruck. Gott kommt in seiner Heiligkeit zu Ehre, wo er von seinen Geschöpfen verehrt (Eph 1,14) und widergespiegelt wird (2Kor 3,18). Wer sich der Ehrerbietung seiner Heiligkeit gegenüber verweigert, zieht seinen Zorn auf sich (Röm 1,18).

Der Wille Gottes zermalmt den ihm entgegenstehenden Willen; wenn der Entgegenstehende sich nicht von seinem gottwidrigen Willen trennen läßt, wird er selbst vernichtet. Das ist der göttliche Zorn, die Auswirkung der göttlichen Ehre gegenüber dem, der ihm seine Ehre verweigert; die Auswirkung der Heiligkeit Gottes gegenüber dem, der sie ehrfurchtslos, gottlos, nicht anerkennt. [...] Vom Begriff der Heiligkeit Gottes ist der des göttlichen Zorns unablösbar. (Brunner 1972:165)

Die Söhne Aarons, Nadab und Abihu, nehmen die Heiligkeit Gottes nicht ernst, indem sie ein nicht verordnetes Opfer darbringen worauf sie das Feuer des Herrn verzehrt. „Da sprach Mose zu Aaron: Das ist's, was der Herr gesagt hat: Ich erzeuge mich heilig an denen, die mir nahe sind, und vor allem Volk erweise ich mich herrlich. Und Aaron schwieg“ (Lev 10,3). Wer derartigen Zorn Gottes als primitiven Anthropomorphismus abtut, „verrät damit nur, daß er den Gott der Offenbarung, den Gott, der seinen Namen kundtut, nicht kennt, daß ihm also schon der Gedanke des heiligen Gottes und des Herrgottes zuwider ist, daß er höchstens einen Gott anerkennt, der ihm gegenüber keinen Willen geltend macht“ (Brunner 1972:165). Der Zorn Gottes ist leidenschaftliche Ablehnung der Sünde, seine Eifersucht ein leidenschaftliches Postulat seines alleinigen Gottseins. Miroslav Volf stellt den Zorn Gottes in seinen Wirkungszusammenhang:

Ein Gott, der sich nicht empört, wäre ein Komplize des Unrechts, der Täuschung und Gewalt. [...] Gottes eschatologischer Zorn ist die Kehrseite von Gottes Ohnmacht angesichts der Selbstimmunisierung von Übeltätern, die sich im selbsttragenden Mechanismus des Bösen verfangen haben. Ein ‚netter‘ Gott ist eine Erfindung liberaler Fantasie, eine himmlische Projektion der Unfähigkeit, lieb gewonnene Vorstellungen von Güte, Freiheit und der Vernünftigkeit sozialer Akteure aufzugeben. (Volf 2012:398f)

2. Heiligkeit und Gebot Gottes

Die Heiligkeit Gottes drückt sich mitunter in seinen Geboten aus, da Gebote verdeutlichen, was seiner Heiligkeit entspricht, beziehungsweise widerspricht. Die Heiligkeit Gottes hat (vgl. Härle 2012:541):

- im politischen Bereich eine prohibitive Wirkung, da sie dem Bösen einen „Riegel“ vorschiebt (*usus politicus legis*)
- im geistlichen Bereich eine überführende Wirkung als „Spiegel“, in dem der Mensch seine Sünden erkennt (*usus elencticus legis*)
- im ethischen Bereich eine orientierende Wirkung (*usus paedagogicus legis*)

David erkennt die Gebote Gottes als Ausdruck heiliger Weisung: „Öffne mir die Augen, daß ich sehe die Wunder an deinem Gesetz“ (Ps 119,18), und Paulus betont: „So ist also

das Gesetz heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12).⁵¹ Erkennt der Mensch Gottes Heiligkeit an, bringt er damit zum Ausdruck, dass Gott in seiner Selbsterweisung über alle Fragen, auch über die der Politik und Ethik, entscheiden darf. Damit bejaht der Mensch, dass Gott „sich zum *Maßstab* des Rechten gibt, indem er Menschen zum Zusammensein mit ihm selbst und darin zum Leben im Rechten und Tun des Rechten beansprucht (,ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig‘)“ (Joest 1995:160).

3. Heiligkeit und Gerechtigkeit

Wenn die Bibel von Gerechtigkeit spricht, ist nicht weniger als ein zentraler Aspekt der Heiligkeit Gottes gemeint. In der Gerechtigkeit Gottes kommt seine Heiligkeit zum Ausdruck. „[...] der Herr Zebaoth wird hoch sein im Gericht und Gott, der Heilige, sich heilig erweisen in Gerechtigkeit“ (Jes 5,16). Wo die Heiligkeit Gottes in die Lebenswelt des Menschen greift, geht damit auch immer seine Gerechtigkeit einher. Die Heiligkeit Gottes setzt dem Unrecht, der Lüge und Gewalt ein Ende, damit eine Welt der Gerechtigkeit, der Wahrheit und des Friedens hervorkommen kann (Röm 14,17). Ohne der kompromisslosen Heiligkeit aller Sünde und Korruption gegenüber würde weder Gerechtigkeit noch Liebe zur Entfaltung kommen und der Mensch wäre der Gewalt und den Chaosmächten preisgegeben. „Der heilige Gott zerstört die Scheingeborgenheit der religiösen und rechtlichen Gehäuse, in denen der Mensch sich sicher wähnte, und tut den Abgrund der Leere und Nichtigkeit auf, in der sich der Mensch befindet, der aus sich selbst zu leben versucht“ (Schlink 1993:761). Gottes Heiligkeit schützt die Liebe und gibt der Gerechtigkeit Raum. Kein Haus kann allein aus Liebe gebaut werden. Es bedarf auch der Statik (Gerechtigkeit/Heiligkeit), um stabil gegründet zu sein. „Heiligkeit [...] ist das tiefste Erleben und Verwirklichen der biblischen Gerechtigkeit“ (Schechter 1912:146). Wer nach Gerechtigkeit dürstet, die in seiner Heiligkeit gründet, dürstet nach dem Willen Gottes, die in seiner Heiligkeit gründet (Mt 5,6). „Selig sind, die um der Gerechtigkeit Gottes willen verfolgt werden“ (Mt 5,10), meint nichts anderes als „die um der Heiligkeit Gottes willen verfolgt werden“. Jesus Christus wurde nicht verfolgt, weil er liebte, sondern weil er den heiligen Willen Gottes, seines Vaters im Himmel, tat (vgl. Joh 15,18–25). Die Märtyrer schreien zu Gott und bitten den Heiligen, Gerechtigkeit walten zu lassen: „Und sie schrien mit lauter Stimme: Herr, du Heiliger und Wahrhafter, wie lange richtest du nicht und rächst nicht unser Blut an denen,

⁵¹ Die Bekenntnisschrift der lutherischen Kirche, die sogenannte Konkordienformel aus dem Jahre 1577, führt dazu aus: „So ist auch solche Lehre des Gesetzes den Gläubigen darumb nötig, auf daß sich nicht auf eigene Heiligkeit und Andacht fallen und unter dem Schein des Geistes Gottes eigen erwählten Gottesdienst ohn Gottes Wort und Befehl ausrichten“ (BSLK 968,5-15).

die auf der Erde wohnen?“ (Apk 6,10). Wo das Heilige – oder genauer der Heilige – in der Welt fehlt, fehlt auch Gerechtigkeit in der Welt.

Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in Anbetracht des Übels und des Leides dieser Welt wurde von Gottfried Wilhelm Leibniz in seiner „Theodizeefrage“ wegweisend aufgenommen.⁵² Moltmann versucht dieser Frage entgegenzutreten, indem er den dreieinen Gott als den am Kreuz auf ewig Leidenden interpretiert und sich so mit dem Leid des Menschen identifiziert (Moltmann 1980:62). Warum eine Welt, deren innerer Grund die Liebe Gottes sein soll, solch vielfältiges Leid in sich trägt, kann damit nicht überzeugend beantwortet werden. Wenn Gott nichts als Liebe ist, führt dies unausweichlich zu weitreichenden Widersprüchlichkeiten bei der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in der Welt. Derartige Widersprüchlichkeiten führen zu Zweifel, die Zweifel zu Ablehnung, die Ablehnung zur Gottesleugnung und die Gottesleugnung schließlich zu einer Gottvergessenheit. „Die Klage *vor* Gott kann dabei umschlagen in die Anklage *gegen* Gott und schließlich sogar in die Absage *an* Gott und in die Bestreitung Gottes“ (Härle 2012:454). Wo das biblische Zeugnis der Heiligkeit Gottes beachtet wird, erscheint das Übel und Leid der Welt in einem anderen Licht. Die Anerkennung der Heiligkeit und damit der Gerechtigkeit Gottes bewahrt den Menschen vor der grotesken Sicht, sich anklagend über Gott zu stellen (vgl. Carson 2009:134–143). „Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich so?“ (Röm 9,20). Im Licht der Heiligkeit erkennt der Mensch die Gerechtigkeit Gottes und damit seinen rechtmäßigen Status in seiner Beziehung zu Gott und bekennt: „Gott ist im Himmel und du auf Erden“ (Pred 5,1). Oder mit den Worten Luthers: „Wir sollen Menschen und nicht Gott sein. Das ist die summa“ (WA BR 5:415/45).

⁵² Theodizee kommt aus dem Französischen (*théodicée*) und heißt wörtlich „Gerechtigkeit Gottes“ oder „Rechtfertigung Gottes“. Leibniz unterscheidet hierbei drei Arten von Übel. Zum Ersten, das metaphysische Übel (*malum metaphysicum*), die Anklage des Menschen in seiner irdischen Begrenztheit nicht wie Gott sein zu können und dieses Nicht-sein-können-wie-Gott als Stachel zu empfinden. Zum Zweiten, das moralische Übel des Menschen (*malum morale*) mit seiner Schuld, Ungerechtigkeit und Sünde. Die Möglichkeit des moralischen Übels ist der Preis der Freiheit, die Gott den Menschen einräumt zwischen Gut und Böse entscheiden zu können. Zum Dritten, das physische Übel (*malum physicum*), warum der Mensch Leiden, Schmerzen, Krankheiten, Ungerechtigkeit und Katastrophen erleiden muss (Leibniz 1996:240ff). Jeder Atheist wie auch Agnostiker muss Gott einen Freispruch wegen Nichtexistenz respektive Nichtverantwortung erteilen und die Frage der Theodizee in die einer Anthropodizee verwandeln. Dies hat zur Folge, dass an Gottes Stelle der Mensch auf der Anklagebank sitzt und sich in einem Zustand des Angeklagtseins vorfindet. Um diese unerträgliche Verantwortung loszuwerden, gewinnt „der Nihilismus als definitiver Verzicht auf die Annahme eines höchsten Bestimmungsziels der Welt und des Menschen“ an Bedeutung (Härle 2012:465). „In einer nicht von Gott erschaffenen und darum auch nicht zur Vollendung bestimmten Welt verliert das Übel seinen Charakter als Rätsel oder Skandal und wird zur *erwartbaren Normalität*. [...] zu etwas Normalem, mit dem man sich abfinden muß“ (:465).

4. Heiligkeit als Ausschließung und Ausbreitung

In der Heiligkeit Gottes liegt eine doppelte, zunächst gegensätzliche, Bewegung des göttlichen Willens. Zum einen die intransitive Heiligkeit als Bewegung der Ausschließung und zum anderen die transitive Heiligkeit als Bewegung der Ausbreitung (vgl. Brunner 1972:165–169).

- A. Intransitive Heiligkeit als Bewegung der Ausschließung: Gott offenbart sich in seiner Heiligkeit in einem Pathos der intransitiven Distanz ohnegleichen, der in einem Licht wohnt, „zu dem niemand kommen kann, den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann“ (1Tim 6,16). In der Gegenwart dieser Heiligkeit ruft der Prophet Jesaja im Alten Testament aus „Weh mir, ich vergehe!“ (Jes 6,5), und im Neuen Testament bezeugt Johannes: „Und als ich ihn sah, fiel ich zu seinen Füßen wie tot“ (Apk 1,17). Diese unendliche Wesensdistanz findet ihre Anerkennung in der Furcht des Herrn (vgl. Spr 1,7).
- B. Transitive Heiligkeit als Bewegung der Ausbreitung: Indem die Heiligkeit Gottes sich uns mitteilt, bezieht sie uns mit ein, zieht uns an sich, wird uns nahe und somit auch transitiv. Indem Gott seine transitive Heiligkeit in der Kreatur zur Geltung bringt und sie als sein Eigentum erklärt, heiligt er sie (Ps 34,10; 1Petr 2,9). „Heilig ist dann nicht mehr Gott allein, sondern heilig ist jetzt auch das von Gott in Anspruch genommene und für ihn Ausgesonderte“ (Brunner 1972:167).

Wer Gott widersteht, den trifft seine intransitive Heiligkeit als verzehrendes Feuer. Wer seinen Widerstand aufgibt und Gott im Glauben annimmt, flieht von der intransitiven Heiligkeit des göttlichen Zorns zur transitiven Heiligkeit göttlicher Liebe.

5. Heiligkeit als *Mysterium tremendum* und *Mysterium fascinans*

In seiner religionswissenschaftlichen Forschung stellt Rudolf Otto (2014:6) die Verehrung des Heiligen als Grundlage der Religionen heraus und kommt zu einer bekannt gewordenen Beschreibung über das Heilige. Für Otto ist das göttliche Geheimnis des Überweltlichen positiv gesprochen das „Heilige“ oder negativ gesprochen das „ganz Andere“ zur Welt (Otto nennt es das „*Numinöse*“). Mit der Begrifflichkeit des Numinösen versucht Otto das Phänomen des ganz Anderen zu beschreiben, des Göttlichen, welches im Menschen das Kreaturgefühl eines schauervollen Geheimnisses (*Mysterium tremendum*) bewirkt und zugleich eine unbeschreibliche Faszination (*Mysterium fascinans*) hervorruft (:8–44). Das Numinöse ist, so Otto, gleichzeitig schauervoll und wundervoll, erschreckend und anziehend, bedrohlich und faszinierend,

abstoßend und anziehend. Hans Urs von Balthasar allerdings weist darauf hin, dass Gott weder ein Geheimnis ist, das Furcht und Zittern auslöst (*Mysterium tremendum*), noch ein Geheimnis der Faszination (*Mysterium facinosum*), sondern vielmehr ein *adorandum* (Balthasar 2012:268).

2.4 Paradoxe Zusammenschau der Liebe und der Heiligkeit Gottes

Nachdem die Bedeutung der Liebe und der Heiligkeit Gottes in ihren Grundzügen umrissen wurde, wird nun eine Zusammenschau der Liebe und Heiligkeit Gottes vorgenommen. Steht die Heiligkeit Gottes mit ihrer Eifersucht und ihrem Zorn nicht in einem unüberwindbaren Widerspruch zur Liebe Gottes mit ihrer Gnade und Annahme? An der Beantwortung dieser Frage entscheidet sich das jeweilige Gottesbild und die damit zusammenhängende Frage, wie sich Gott und Kirche zur Welt verhält. Die meisten biblischen Aussagen über Gott sind in einer unmittelbaren, bestimmten Situation, innerhalb einer Begegnung mit Gott ausgesprochen und nicht als umfassende Explikation zu werten. Das biblische Zeugnis vom Wesen Gottes enthält eine für unser Denkvermögen nicht lösbare dialektische Spannung „zwischen der Heiligkeit, die mit der Liebe identisch ist, und der Heiligkeit, die als Zorn Gottes zu ihr im Gegensatz steht. Das menschliche Denken aber ist ständig bestrebt, dieser Dialektik zu entinnen. Es verlangt eine durchschaubare Einheit“ (Brunner 1972:239).⁵³ Otto Weber (1977, 1:171) beschreibt in Anlehnung an Adolf Sannwald (Sannwald 1931) die Bedeutung der Dialektik in der Theologie mit den Worten: „Paradoxe Rede, d.h. eine solche, in der zwei oder mehrere Aspekte des Gegenstandes ohne die Möglichkeit einer begrifflichen, synthetischen Vereinbarkeit in ihrer Gegensätzlichkeit *und* Bezogenheit verharren“.

So betrachtet, ist dann die paradoxe Rede kein Beharren des Menschen bei *seiner* Denkstruktur, sondern das innerhalb der Möglichkeiten menschlichen Sprechens sich äußernde Zeugnis dafür, daß wir nur unter *Aufhebung* der Geschlossenheit unserer Denkstruktur, [...] das aussagen können, was nicht in ihr aufzugehen vermag. (Weber 1977, 2:182)

⁵³ John Stackhouse (2002) führt aus, dass sich Menschen evangelikaler Prägung mit einem paradoxen Denken schwer tun, da sie mehr binär oder dualistisch denken wie: Licht/Dunkelheit, Gut/Böse, Reich Gottes/ Reich Satans, Kirche/Welt, Fleisch/Geist.

Was meint Paradox?

Was unter dem Begriff Paradox in dieser Arbeit alles verstanden werden kann, wird in folgenden Aussagen beispielhaft verdeutlicht:

- Luther sieht die Liebe und den Zornes Gottes in einer für unsere Logik unbegreiflichen Antinomie (Blanke 1928:12).
- Kierkegaard spricht von dem Christentum als Paradox, an welchem die Menschen geprüft werden sollen (Kierkegaard 2014:110).
- Barth sieht in der Offenbarung Jesu ein „paradoxes Faktum“ (Barth 1940:72). Er weist auf die Unmöglichkeit des Menschen hin, dieses Paradox zu umgehen, ohne in rein Irreales, Illusionäres, Erlebnishaftes, Moralisches und Intellektuelles abzugleiten (:75).
- Brunner spricht von der Liebe und Heiligkeit Gottes als unauflösliche Verbundenheit, die als paradoxe Doppelheit gekannt und angerufen werden will (Brunner 1972:186).
- Rahner spricht von der Aporie menschlicher Existenz (Rahner 1964, 1:77).
- Weber sieht in der unvermeidlichen Paradoxie theologischer Reflexion ein dem Menschen abgenötigtes Stammeln (Weber 1977, 2:185).
- Joest spricht von der Begrenzung dessen, was menschliches Denken sich selbst über Gott zu sagen vermag (Joest 1995:158).
- Kaufmann spricht von dem paradoxen „Charisma des Gekreuzigten“ (Kaufmann 1989:12).
- Volf spricht von einer „asymmetrischen Dialektik“ – einer liebevollen Umarmung, die sich doch nur auf Basis von Gerechtigkeit und Wahrheit vollziehen kann (Volf 2012:31f).

In diesem paradoxen Spannungsbogen, zu dem auch das Paradox der Liebe und Heiligkeit Gottes zu rechnen ist, siedelt sich das Glaubensparadox an, dessen Geheimnis sich nicht durch hohen Verstand, sondern durch einen demütigen Geist erschließt. „Denn so spricht der Hohe und Erhabene, der ewig wohnt, dessen Name heilig ist: Ich wohne in der Höhe und im Heiligtum und bei denen, die zerschlagenen und demütigen Geistes sind, auf daß ich erquicke den Geist der Gedeimütigten und das Herz der Zerschlagenen“ (Jes 57,15). Die Heiligkeit und Liebe Gottes zur Welt erschließt sich nur als ein paradoxes Faktum, das nie zu umgehen ist und nirgends aufgehoben werden kann. Wie aber kann mit einem solchen paradoxen Faktum umgegangen werden?

Härle (2012:25) weist darauf hin, „daß es beim Postulat der Widerspruchsfreiheit nicht um die Bestreitung von Spannungen, Paradoxien oder Gegensätze in der Wirklichkeit geht, sondern um die Frage, ob es sein könnte, daß die Gesetze der Logik, an die unser Denken gebunden ist, der (widersprüchlichen) Struktur der Wirklichkeit nicht gerecht werden“. Boman spricht sich gegen eine zwanghaft griechische Denkweise aus, die alle Gegensätze in eine harmonische Struktur auszugleichen sucht (Boman 1983:40). Ein kausal-linear orientiertes Denken erlebt die Heiligkeit und die Liebe Gottes nicht als in einer kreativen Spannung zueinander, sondern vielmehr als in wechselseitig störendem Widerspruch gegeneinander stehend. Die Majestät Gottes in seiner Unerforschlichkeit und seiner völligen Andersartigkeit entzieht sich einer kausal gehaltenen Denkstruktur. Das Wesen Gottes, wie beispielsweise sein Zorn und seine Gnade, seine Verdammnis und seine Erwählung, seine Verborgtheit und seine Offenbarung und, in Christus, sein *vere deus* und *vere homo*, ist mit einer kausal-linearen Logik nicht zu fassen.⁵⁴ Dieser scheinbare Widerspruch, in dem Gott uns in seiner Heiligkeit und Liebe gegenübertritt, gründet nicht in der Eigentlichkeit Gottes, sondern in der Begrenztheit des Menschen, der Gott nicht anders erkennen kann „als inmitten der *Zwiefalt* seiner Selbstäußerung“ (Weber 1977, 2:415). Heiligkeit und Liebe Gottes durchdringen sich gegen-seitig und sind nicht getrennt voneinander zu denken; und doch sind sie verschieden – vergleichbar mit der Trinität.

Das komplementäre Miteinander der Liebe und Heiligkeit Gottes wird in den folgenden Punkten aufgegriffen und reflektiert:

- Liebe und Heiligkeit Gottes im Alten und Neuen Testament
- Liebe und Heiligkeit aus metaphorischer Sicht
- Liebe und Heiligkeit in Bezug auf Gehorsam
- Liebe und Heiligkeit in Bezug auf Gesetz und Evangelium
- Der geoffenbarte und der verborgene Gott
- Barmherzigkeit/Versöhnung und Zorn/Gericht
- Inklusion und Exklusion am Kreuz
- Verbunden- und Geschiedenheit in der Schöpfung

⁵⁴ Paul Tillich versucht in seiner Korrelationstheologie das herkömmlich christologische Paradox *vere deus* – *vere homo* durch das Paradox *homo essentialis* – *homo existentialis* zu ersetzen. Tillich meint, dass Christus zum einen das ursprüngliche Bild Gottes im Menschen verkörpert und zugleich unter den Bedingungen des gefallenen Menschen lebt (vgl. Pöhlmann 1990:232).

2.4.1 Liebe und Heiligkeit Gottes im Alten und Neuen Testament

Wie das Alte Testament die Heiligkeit, stellt das Neue Testament die Liebe Gottes in den Vordergrund. Dabei wird die Heiligkeit Gottes des Alten Testaments im Neuen Testament nicht zu Gunsten der Liebe Gottes aufgelöst, sondern in ein gemeinsames Ganzes gesetzt. So erweist sich beispielsweise im Neuen Testament der Geist Gottes (Jes 61,1f) nun als *Heiliger* Geist (Lk 4,18f) und der Inkarnierte und Auferstandene Christus als der Heilige Gottes (1Joh 2,20; Apk 3,7). Im Alten wie im Neuen Testament wird die „Göttlichkeit Gottes“ mit seiner Heiligkeit begründet. Ohne seine Heiligkeit wäre Vater, Sohn und Heiliger Geist nicht Gott. „Ist aber Gott in seiner Liebe er-selbst, so bedeutet dies, daß er *in* ihr der Gerechte, der Weise, der Wahrhaftige, der Heilige ist – er ist ja der *heilige* Vater (Joh. 17,11), der Vater im *Himmel* (Matth. 6,9). Seine Liebe ist nicht kraftlos und haltlos, sondern in ihr ist er *Gott*“ (Weber 1977, 1:473).

Die Heiligkeit und die Liebe Gottes offenbaren im biblischen Zeugnis das Kontinuum seines Wesens. Zu keinem Zeitpunkt kann Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist getrennt von seiner Heiligkeit und seiner Liebe betrachtet werden. Nur im Kontinuum seiner Liebe und Heiligkeit als Bezugsinstanz kann Gott als Gott erkannt und anerkannt werden (1Kor 8,3; Joh 17,3). Christliche Existenz (z.B. Kirche), welche die Komplementarität der Heiligkeit und Liebe Gottes nicht anerkennt, hat ihren Existenzgrund verlassen. Der Prophet Hosea spricht von dem Geheimnis der Zusammenschau der Barmherzigkeit (Liebe) und der Heiligkeit Gottes.

Wie kann ich dich preisgeben, Ephraim, und dich ausliefern, Israel? Wie kann ich dich preisgeben gleich Adma und dich zurichten wie Zebojim? Mein Herz ist andern Sinnes, alle meine Barmherzigkeit ist entbrannt. Ich will nicht tun nach meinem grim-migen Zorn noch Ephraim wieder verderben. Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch und bin der Heilige unter dir und will nicht kommen, zu verheeren. (Hos 11,8f)

Zusammen genommen offenbart das Alte wie Neue Testament die Liebe des heiligen Gottes wie auch die Heiligkeit des liebenden Gottes. „Gott ist seinem Wesen, seiner Wirklichkeit nach *heilige, freie, souveräne Liebe*. Das ist, in knappster Zusammenfassung, der ‚christliche Gottesbegriff‘“ (Weber 1977, 1:450).

2.4.2 Liebe und Heiligkeit aus metaphorischer Sicht

Gott offenbart sich in der Bibel sowohl in weiblicher als auch in männlicher Metaphorik. Wobei die Vorstellung von männlich-väterlich oder weiblich-mütterlich stark von der jeweiligen Kultur abhängig ist. Dennoch kann die weibliche Metaphorik mehr mit der Liebe Gottes und die männlicher Metaphorik mehr mit der Heiligkeit Gottes in Verbindung gebracht werden.

- A. Weiblich-mütterliche Aspekte kommen im Wesen Gottes beispielsweise wie folgt zum Ausdruck: der Schoß Gottes, aus dem Eis und Reif hervorgeht (Hi 38,29); seine Seele in Gott bergen, wie ein Kind bei seiner Mutter (Ps 131,2); Gott schreit wie eine Gebärende (Jes 42,14) und tröstet wie eine Mutter (Jes 66,13); als Akteurin im Gleichnis vom Sauerteig (Mt 13,33ff) und vom verlorenen Groschen (Lk 15,8ff); die Kinder Gottes sind aus Gott geboren (Joh 1,13; 3,5; Röm 8,15ff; Eph 1,5; 1Joh 5,1; Jak 1,18).
- B. Männlich-väterliche Aspekte kommen im Wesen Gottes beispielsweise zum Ausdruck durch: Vaterschaft der Waisen (Ps 68,6); Verehrung (Mi 1,6); Allmacht (Mk 14,36; Apg 1,7); Willensstärke (Gal 1,4).

Das weiblich-mütterliche korrespondiert dabei eher mit Nähe und das männlich-väterliche mit Distanz. „Die männliche Metaphorik bringt deutlicher als die weibliche zum Ausdruck, daß die Geschöpfe nicht von Natur aus mit Gott wesensgleich sind und auf keinen Fall mit Gott gleichgesetzt oder verwechselt werden dürfen“ (Härle 2012:258).

In der Kirchengeschichte lässt sich eine deutliche Betonung der männlichen Metaphorik wie der Souveränität, Erhabenheit und Allmacht erkennen – die damit die Heiligkeit Gottes hervorhebt. Während beispielsweise zur Zeit Luthers Gott in männlicher Metaphorik als der Heilige gesehen wurde, geht gegenwärtig der Pendelschlag in die andere Richtung. Die weibliche Metaphorik wird geradezu exklusiv als alleiniges Indiz des Wesens Gottes gewertet. So dominiert im Gottesbild dann beispielsweise die Nähe, Fürsorge, Trost und damit die Liebe Gottes. Nicht wenige sehen in den weiblichen Metaphern ein Steigerungsverhältnis qualitativer Art. Andere wollen gar die männliche Metaphorik generell durch die weibliche ersetzen, beispielsweise durch neue Bibelübersetzungen (:259). Wie der Mensch nur in der Komplementarität von Frau und Mann zu fassen ist, ist Gott nur in der Komplementarität seiner Liebe und Heiligkeit zu fassen.

2.4.3 Liebe und Heiligkeit in Bezug auf Gehorsam

Aus dem biblischen Zeugnis ist zu entnehmen, dass die Reaktion des Menschen auf die Liebe respektive Heiligkeit Gottes sehr unterschiedlich ausfällt. An dieser Stelle sei lediglich ein Aspekt in der Relation „Liebe–Gehorsam“, beziehungsweise „Heiligkeit–Gehorsam“ erwähnt.

- A. Liebe–Gehorsam: Die anthropologisch gehorsame Reaktion auf die Liebe Gottes ist Glaube im Sinne des Vertrauens. “Die gemeinsame reformatorische Tradition bindet mit dem Glauben die *Liebe* zusammen. [...] in der Liebe ist der Mensch dienstbarer Knecht aller Dinge, nicht *obwohl*, sondern *weil* er im Glauben freier Herr aller Dinge ist“ (Weber 1977, 2:444).
- B. Heiligkeit–Gehorsam: Die anthropologisch gehorsame Reaktion auf die Heiligkeit Gottes ist Buße und eine damit verbundene Heiligung. Denn Buße ist Umkehrung der bisherigen heillosen Willensrichtung und Hinkehrung zum Heiligen. „Doxologie Gottes in seiner Heiligkeit – in praxi pietatis bedeutet das, daß wir unsere Selbstgerechtigkeit und Selbstrechtfertigung preisgeben“ (Joest 1995:160).

Gottes Liebe ruft zum Vertrauen, Gottes Heiligkeit zur Buße. Vertrauen und Buße gehören untrennbar zusammen und setzen frei „Mensch Gottes“ zu sein.

2.4.4 Liebe und Heiligkeit in Bezug auf Gesetz und Evangelium

Das in der Theologie kontrovers diskutierte Verhältnis von Gesetz und Evangelium steht in direkter Korrespondenz zur Liebe und Heiligkeit Gottes. Das Gebot der Liebe (Mt 22,37f), das untrennbar mit dem Gebot der Heiligkeit verbunden ist (Hebr 12,2), ist zugleich die Erfüllung des Gesetzes (Röm 13,10). Paulus betont, dass die Frucht des Geistes, zu der die Liebe zählt, nicht gegen das Gesetz ist (Gal 5,23). Im Gesetz äußert sich der Wille Gottes als Anklage, aber zugleich auch als Wegweisung (vgl. Joest & Lüpke 2012:153). Der Ausgangspunkt jener Anklage fusst in der Heiligkeit Gottes, die Wegweisung erfolgt aufgrund der Liebe Gottes. Beides, Heiligkeit (Anklage) und Liebe (Wegweisung), äußert sich im Gesetz. Durch das Gesetz tritt die Heiligkeit wie auch die Liebe Gottes an den Menschen heran. Wobei das Gesetz nicht zum Evangelium und das Evangelium nicht zum Gesetz gemacht werden darf. Im Evangelium erklingt das liebende *Ja* Gottes, in seinem Gesetz das heilige *Nein*. Dieses „Ja und Nein sind in

sich gleich notwendig, gleich wertvoll und gleich göttlich. Gleich lebendig lebt der Mensch in beiden“ (Barth 1940:168). Durch das Evangelium macht Gott lebendig und durch das Gesetz ist der Mensch aufgrund seiner Sünde zum Tode verurteilt (1Sam 2,6).

So will Gott beides gepredigt haben, sein tötendes Gesetz und sein lebendig machendes Evangelium. Weder darf das Nein, das dem Menschen als Sünder gilt, durch das Ja der Barmherzigkeit Gottes abgeschwächt, noch darf das Ja unter den Vorbehalt einer vom Menschen zu leistenden „Besserung“ gestellt werden. Gottes Werk der radikalen, die Sünde in ihrer Wurzel überwindenden Erneuerung kann nur so geschehen, dass Gesetz und Evangelium in ihrer Gegensätzlichkeit *unvermischt* gepredigt werden. (Joest & Lüpke 2012:106)

Dieses mehrfache gedankliche „Dilemma“ von Gesetz und Evangelium oder von Gottes Heiligkeit und Liebe ist innerhalb menschenmöglicher Ratio nicht zu lösen, sondern kann nur in Denkmustern erfasst werden, die zum Ausdruck kommen in Begriffen wie: Paradox, Dialektik, Komplementarität, Antinomie, kreative Spannung.⁵⁵

2.4.5 Der geoffenbarte und der verborgene Gott

Im Folgenden wird auf drei in der Theologie bedeutsame Wesensbeschreibungen Gottes Bezug genommen, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Liebe und Heiligkeit Gottes zu verstehen sind.

1. *Deus revelatus* und *Deus absconditus*

Martin Luther sucht hinter der Spannung zwischen der Liebe und der Heiligkeit Gottes eine Einheit, die er im Wesentlichen in drei Worten der Heiligen Schrift sieht.

1. „Was verborgen ist, ist des Herrn, unseres Gottes; was aber offenbart ist, das gilt uns und unsern Kindern ewiglich, daß wir tun sollen alle Worte dieses Gesetzes“ (Dtn 29,28).
2. „[...] daß er sein Werk vollbringe, aber fremd ist sein Werk, und daß er seine Tat tue, aber seltsam ist seine Tat!“ (Jes 28,21).

⁵⁵ Nicht von ungefähr sagt Luther in Bezug auf seine Ausführungen von Gesetz und Evangelium: Wer sich auf die Kunst versteht Gesetz und Evangelium zu unterscheiden und sie einander zuzuordnen vermag, der „danke Gott und darf wissen, dass er ein Theologe ist“ (Qui igitur bene novit discernere Evangelium a lege, is gratias agat Deo et sciat se esse Theologum) (WA 40I:207,17f).

3. „Fürwahr, du bist ein verborgener Gott, du Gott Israels, der Heiland“ (Jes 45,15).

Luther sah in diesen Bibelworten zwei Bereiche der Gottesoffenbarung. Zum einen Gott als *Deus revelatus* und des weiteren Gott als *Deus absconditus*.

A. *Deus revelatus*: Gott offenbart sich in Jesus Christus als „ein Abgrund ewiger Liebe“ (WA 36:426,38) im Werk seiner schenkenden Gnade, seinem eigenen Werk (*opus proprium*) (WA 5:63f). Hierin erweist sich Gott als *Deus revelatus*.

B. *Deus absconditus*: Die von Gott geschaffene und ständig von ihm durchwaltete Schöpfung ist aber auch die von ihm getrennte und abgefallene Welt, die sich Gottes Zorn zuzieht. Um derer willen, die sich Gott nicht unterordnen, muss Gott ein fremdes Werk tun (*opus alienum*) (WA 25:190,12). „Ein fremdes Werk ist es darum, weil es nicht aus dem eigenen Willen Gottes kommt, sondern ihm durch den sündigen Widerstand der Menschen aufgenötigt wird“ (Brunner 1972:173). Hierbei spricht Luther vom verborgenen Gott, dem *Deus absconditus* (Blanke 1928:12).

Im *deus absconditus* sieht Luther das hoch zu verehrende Geheimnis der göttlichen Majestät. „In diesem verborgenen Gott ruht auch das Geheimnis, wie er in unbeugsamer Härte Sünde, Tod und Teufel herrschen lassen, ja selbst eine ewige Verdammung des Menschen aussprechen kann“ (Schmidt 1990:294). Da Gottes Heiligkeit keine Sünde und Widerstand dulden kann, muss Gott in seinem Zorn dem Menschen „den Rücken zukehren“ und das „Werk zur linken Hand“ (WA 1:112) tun, anstatt das Gnadenwerk „zur rechten Hand“. Der offenbarte Gott mit seinem eigentlichen Werk in Christus ist auch immer der verborgene Gott mit seinem verborgenen Werk des Zornes und Gerichtes. So ist der Gekreuzigte und Auferstandene *Deus revelatus* und *Deus absconditus* zugleich.

Der *deus absconditus* ist nicht der ‚verreiste‘, ‚abwesende‘ oder ‚tote‘ Gott wie er in Nietzsches Philosophie oder in Sölles Theologie eine Rolle spielt, sondern der rätselhaft, vielleicht sogar bedrohlich *nahe* Gott, der sich aber nicht zeigt oder den wir nicht sehen (können). (Härle 2012:284)

Das Geheimnis, dass Gott immer auch *Deus absconditus* ist, darf nicht im Sinne eines „Gott könnte vielleicht auch ganz anders sein als er sich in Christus offenbart hat“ verstanden werden.⁵⁶ Eine ehrfürchtige Zurückhaltung verbietet, Gott in eine Schublade zu stecken oder mit einem Etikett zu versehen, auf dem steht: „so ist Gott“. Gerade die ambivalent wirkende Eigenschaftsoffenbarung Gottes als liebender und zugleich heiliger Gott mahnt zu dieser Zurückhaltung. Mit seiner Unterscheidung von *Deus revelatus* und *Deus absconditus* unterstreicht Luther, dass Gott weder willkürlich noch für uns berechenbar ist (vgl. Weber 1977, 1:447). In seiner Heiligkeit offenbart Gott sich uns mehr als *Deus absconditus*, als Gott „in sich“, in seiner Liebe mehr als *Deus revelatus*, als Gott „für uns“.

2. *vere deus, vere homo*

Für Karl Barth ist das *vere deus, vere homo* (ganz Gott und ganz Mensch) von Gott aus linear. Nur aus der Perspektive des Menschen, der aus der Begegnung und Betroffenheit her denkt, ist diese Mitte der Christologie paradox. „Gott gibt sich hin, aber nicht weg und nicht auf, indem er Geschöpf, indem er Mensch wird“ (KD IV, 1:202). Paul Althaus (1984:444) weist auf die für uns nicht lösbare Spannung eines *vere deus, vere homo*, denn Christus in uns ist „Schöpfer und Geschöpf; Objekt und Subjekt des Glaubens, des Gebetes, des Gehorsams; in menschlicher Versuchlichkeit und göttlicher Unwandelbarkeit; Leben in sittlicher Entscheidung und Leben in ewiger Entschiedenheit, gefährdetes und aller Gefährdung ewig entrücktes Ethos“. Das Geheimnis, dass Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich ist, muss „in seiner Dichte stehen gelassen“ werden und kann „nur *umschrieben*, nicht *beschrieben* werden“ (Pöhlmann 1990:252). Das Geheimnis der Natur Christi ist eine weiterer Hinweis auf das Geheimnis der Liebe und Heiligkeit Gottes. Im *vere deus* tritt die Heiligkeit Gottes in den Vordergrund, im *vere homo* die Liebe Gottes.

3. *Deus semper maior* und *Deus semper minor*

Als Schöpfer des Seins ist Gott in seiner Heiligkeit jenseits des Seins und von allem, was ist, radikal zu unterscheiden. Er ist *Deus semper maior* (Gott ist immer der je Größere), der in keine gedanklichen und irdischen Sphären je passen würde. Als Schöpfer des Seins ist Gott zugleich in seiner Liebe in Christus Verohnmachtung und Inkarnation, die sich ausgießt zum *Deus*

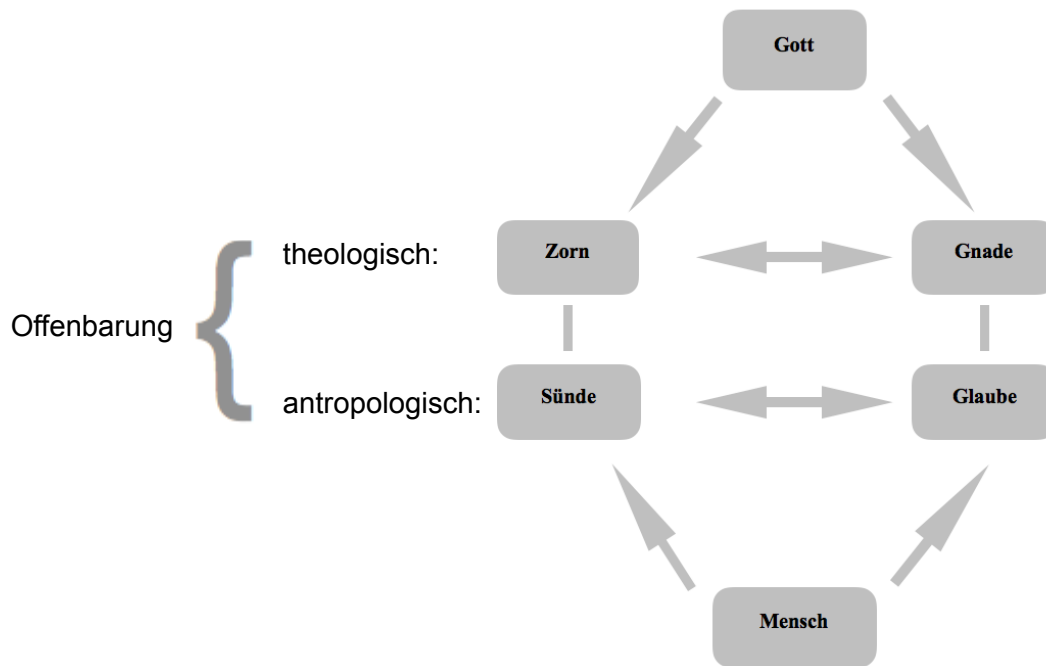
⁵⁶ Geheimnis meint, was dem Menschen zwar zugänglich ist, „aber nichtsdestoweniger unerklärlich bleibt und deshalb Anlaß zum ehrfürchtigen Staunen ist (das Unverfügbare)“ (Härle 2012:96). „In dieser Hinsicht ist die Rede von Gott als Geheimnis der Welt nahe verwandt mit dem Reden von Gott als dem Heiligen bzw. von der Heiligkeit Gottes“ (:215).

semper minor (Gott ist immer der je Kleinere), der in jegliche noch so kleine Sphären der Welt, ja bis in die Herzen des Menschen zu kommen vermag (vgl. Negel 2005:580). Hier begegnet uns wiederum eine unaufhebbare Dialektik, die sich im Wesen Gottes gründet. In seiner Heiligkeit erweist sich Gott als *Deus semper maior* und in seiner Liebe als *Deus semper minor*.

2.4.6 Barmherzigkeit/Versöhnung und Zorn/Gericht

Martin Luther hebt die Spannung zwischen dem vernichtenden Zorn eines heiligen Gottes und der rettenden Liebe Gottes nicht auf, sondern sieht darin eine Antinomie, in der erst das unergründbare Geheimnis des Wesens Gottes aufleuchtet. „Antinomie, d.h. aber, zwei logisch sich gegenseitig ausschließende Sätze werden gleichzeitig als wahr, als dem wirklichen Sachverhalt entsprechend aufgestellt, *müssen* aufgestellt werden, um den Sachverhalt vollständig wiederzugeben“ (Schmidt 1990:293). Antinomie impliziert, dass der Versuch einer logischen Auflösung preisgegeben werden muss (:293).

Karl Barth spricht in Anbetracht des Zornes und zugleich der Güte Gottes von einer „Dialektik des Wunders“ (Barth 1940:35), in der sich in ewiger Spannung, Polarität oder Antinomie Fall und Gnade gegenüber stehen (:168). Emil Brunner (1972:239) sucht die dialektische Spannung zwischen Zorn und Barmherzigkeit mit den Worten zu beschreiben: „Die biblische Botschaft enthält in sich die dialektische Spannung zwischen dem Zorn und der Barmherzigkeit, zwischen der Heiligkeit, die mit der Liebe identisch ist, und der Heiligkeit, die als Zorn Gottes zu ihr im Gegensatz steht“. Werner Elert (1956:139) betont: „Dem Offenbarwerden des Zornes Gottes entspricht das Offenbarwerden der Sünde des Menschen, dem Offenbarwerden seiner Gnade das Offenbarwerden des Glaubens“. Diese „vierfache“ Offenbarung mit ihren sich gegenseitig widersprechenden Polen, kann wie in der folgenden Grafik 1 dargestellt werden (vgl. Pöhlmann 1990:48).



Grafik 1: Darstellung der sich nach Elert widersprechenden Pole der Offenbarung Gottes (vgl. Pöhlmann 1990:48).

Elert weist mit obiger Grafik in Bezug auf die Heiligkeit und Liebe Gottes auf folgendes hin: Das Offenbarwerden der Heiligkeit Gottes offenbart den Zorn Gottes und verurteilt den Menschen in seiner Sünde. Das Offenbarwerden der Liebe Gottes offenbart die Gnade Gottes und eröffnet dem Menschen den Weg des Glaubens.

Deus nudus und Deus velatus

Der Zorn Gottes ist: „ewig, unermesslich, unendlich, unwiderruflich – ein unbegreifliches Infinitum“ (WA 40:II,3). Wo der Mensch gegen Gott zu laufen versucht, kann der Mensch nicht bestehen und muss zu Trümmern gehen. Daher offenbart sich Gott in seiner Heiligkeit dem Menschen nicht in seiner „nackten Majestät“ im vollen Umfang dessen, was er ist, als *Deus nudus* (unverhüllter Gott), sondern als *Deus velatus* (verhüllter Gott) in einer dem Menschen verträglichen Verhüllung (WA 42:294; vgl. Ex 33,20). Weil Gott sich uns gnädig offenbart, ist er der „verhüllte, weil und insofern als er uns nicht als die unverhüllte nackte Majestät, sondern nur als diese eingehüllte, als Liebe verständlich wird“ (Brunner 1972:176). Seine *velatio* (Verhüllung) ist also keine irreführende Verschleierung oder ein sich Verbergen, sondern die für den Menschen zuträgliche Enthüllung. Wobei auch der offenbarte Gott ein verborgener Gott bleibt und als der unergründlich verborgene verehrt werden will (:230). Durch die Offenbarung

der Liebe und Heiligkeit Gottes wird das Geheimnis des Wesens Gottes nicht aufgelöst, sondern es kommt darin erst zur Geltung. Beide Wirklichkeiten, sowohl die heilige Zornesglut Gottes (Hebr 10,31) als auch die Liebesglut Gottes (Röm 8,32), sind Ausgestaltungen der einen Wirklichkeit Gottes. „Und nicht nur sind diese beiden Bereiche wirklich, sondern auch Gott ist wirklich in beiden Bereichen, als der Liebende im einen, als der Zürnende im anderen“ (Brunner 1972:235). Gott hat die Freiheit, Heil und Unheil, Licht und Finsternis, Tod und Leben zu wirken: „der ich das Licht mache und schaffe die Finsternis, der ich Frieden gebe und schaffe Unheil. Ich bin der Herr, der dies alles tut“ (Jes 45,7).

Versöhnung und Verurteilung

In der Eschatologie laufen, wie Paul Althaus es ausdrückt, alle Fäden zusammen. Dort werden die theologischen Geheimnisse gelüftet, es wird sichtbar, was und wie man glaubt (Althaus 1926:X). Was haben wir zu erwarten? Was dürfen wir hoffen und was müssen wir befürchten? Dabei geht es „in der Regel nicht um die Befriedigung menschlicher Neugier, sondern um Antworten auf ungemein quälende und belastende Fragen“ (Härle 2012:95). Nicht nur die umarmende und versöhnende Liebe Gottes, sondern auch die trennende und richtende Heiligkeit Gottes sind nach der biblischen Offenbarung zentrale Wirkungsmomente in der Zeit der letzten Dinge. „Dann wird er auch sagen zu denen zur Linken: Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln!“ (Mt 25,41). Das biblische Zeugnis ist unmissverständlich, wenn Christus über das Weltgericht (25,31–46), oder Johannes in der Offenbarung (Apk 21,7f; 22,15) wie auch Paulus (1Kor 5,12f) von einem drinnen und einem draußen sprechen.

Gott will das Heil aller Menschen (Hes 18,23; 1Tim 2,4), lässt dabei aber nicht die Möglichkeit außer Acht, „dass ein Mensch, dem Christus begegnet ist, den das Evangelium erreicht und getroffen hat, sich gegen den Ruf der Liebe Gottes verschließt, weil er von ihr nicht leben will, darin beharrt bis an sein Ende und sich so selbst zur ‚Linken‘ des Richters stellt“ (Joest & Lüpke 2012:289). Gott versöhnt nicht nur die Welt in seiner Liebe, sondern er wird auch mit sich selbst in seiner Heiligkeit versöhnt (2Kor 5,19). Begreift man Gott nur als Versöhner und nicht auch als Versöhnten, wird die Bedeutung von Kreuz und Auferstehung wie auch von Gericht und Gnade einseitig interpretiert. Gott liebt die Welt nicht nur mit der Liebe, die er in sich selbst ist (vgl. Moltmann 1980:174), sondern er richtet sie auch mit der Gerechtigkeit, die er aufgrund seiner Heiligkeit in sich selbst ist. Dieser Spannungsbogen zwischen der Liebe und Heiligkeit Gottes, zwischen Versöhnung und Verurteilung, zwischen

einem ewigen Leben bei Gott und dem Getrenntsein von Gott darf bei der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Gott, (Frei-)Kirche und Welt nicht außer Acht gelassen oder relativiert werden.

2.4.7 Inklusion und Exklusion am Kreuz

In Christus am Kreuz umarmt Gott die Menschheit. So ist auch seine Kirche mit seinen Nachfolgern aufgerufen die Welt zu umarmen. Die liebende Umarmung Gottes ist Gottes eigentliches Werk, das „Ja“ zu einer verlorenen Welt, der er sich ganz hingibt. Zugleich spricht Gott am Kreuz ein „Nein“ zur Sünde dieser Welt, die der Grund seines Todes ist. Auf Golgatha schließt Gott in seiner Liebe einen der Übeltäter in die Arme und zugleich tritt die heilige Majestät Gottes dem anderen Übeltäter richtend entgegen. Dem einen spricht Jesus ein Leben im Paradies zu, dem anderen wird nichts zugesprochen.

Aber einer der Übeltäter, die am Kreuz hingen, lästerte ihn und sprach: Bist du nicht der Christus? Hilf dir selbst und uns! Da wies ihn der andere zurecht und sprach: Und du fürchtest dich auch nicht vor Gott, der du doch in gleicher Verdammnis bist? Wir sind es zwar mit Recht, denn wir empfangen, was unsre Taten verdienen; dieser aber hat nichts Unrechtes getan. Und er sprach: Jesus, gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst! Und Jesus sprach zu ihm: Wahrlich, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Paradies sein. (Lk 23,39–43)

So ist selbst das unmittelbare Geschehen am Kreuz Ausdruck der Liebe und Heiligkeit Gottes. Der Wille Gottes zur Umarmung der Sünder darf nicht mit dem Vollzug der Umarmung gleichgesetzt werden (1Tim 2,4). Miroslav Volf (2012:31f) schreibt von einer „asymmetrischen Dialektik“ zwischen einem bedingungslosen Willen, den anderen zur Versöhnung zu umarmen (Liebe) und doch der Forderung, die Umarmung selbst nur auf der Basis von Gerechtigkeit und Wahrheit vollziehen zu können (Heiligkeit). Erst durch die Umkehr des verlorenen Sohnes kommt es zur Umarmung von Vaters und Sohn (Lk 15,18–20). „Wenn Übeltäter Gottes Zorn erfahren, dann nicht, weil sie Böses getan, sondern weil sie sich bis zum Schluss dem mächtigen Werben der offenen Arme des gekreuzigten Messias widersetzt haben“ (:399). Volf spricht in seiner Reflexion von der Inklusion (Hineinnehmen) als auch von der endgültigen Exklusion

(Ausschluss) derer, die sich von Gottes Liebe nicht erlösen lassen (Volf 2012:400).⁵⁷ Das Geschehen am Kreuz offenbart Gott in seiner Heiligkeit (Exklusion) und in seiner Liebe (Inklusion). Härle (2012:519) weist darauf hin, dass die Agape Gottes „ihrem Wesen nach nicht Abgrenzung, Ausschluß oder Verweigerung, sondern im Gegenteil Hinwendung, Zuneigung und Hingabe ist“. In gleicher Weise gehört zum Wesen der Heiligkeit, alles auszuschließen, was mit der Liebe unvereinbar ist. „Gott verwirft von Ewigkeit her und in Ewigkeit alles, was mit seinem Wesen unvereinbar ist“ (:521). Am Kreuz erweist sich Gottes Liebe und Heiligkeit. Dort gab er in seiner Liebe seinen eingeborenen Sohn für die Welt (Joh 3,16) und dort wirkte er die Rechtfertigung, die in Anbetracht seiner Heiligkeit gefordert werden musste (Röm 4,25; 5,18). Im Gekreuzigten ist beides real: „Todesurteil und Lebensgewährung, tötendes Nein und lebendigmachendes Ja“ (Weber 1977, 1:481). Am Kreuz vollzieht sich Zuwendung Gottes und zugleich Vollstreckung seines Gerichtes, wie es an den Beiden mit ihm gekreuzigten Übeltätern offenbar wird (Lk 23,39–43).

In dem berühmten Mittelbild des Isenheimer Altars bildet Matthias Grünewald, ein Zeitgenosse Luthers, die Kreuzigung ab. Grünewald fokussiert sich bei diesem Altarbild der Kreuzigung Jesus auf die Hauptsache. Den Horizont bildet ein tiefschwarzer leerer Hintergrund, hier ist Gott abwesend (*deus absconditus*). Zugleich ist mit Sundermeier (1995:232) zu sagen: „Hier offenbart sich Gott. Hier sieht er Gottes Liebe. Amor dei ex cruce natus! Diese Liebe ist heilsam und macht den Häßlichen schön, begnadet den Sünder, gibt dem Wankenden Halt, heilt den Kranken“. Das Kreuzbild Grünewalds stellt das Paradoxe des Kreuzgeschehens dar. Es zieht den Betrachter ins Leid der Sünde und gleichzeitig in die Freude der Erlösung. Christus stirbt am Kreuz und zieht gleichzeitig für uns den Tod in sich hinein. In der christlichen Tradition wird dieses Paradox mit einem leeren Kreuz symbolisiert.⁵⁸

⁵⁷ Miroslav Volf stellt dar, dass Exklusion im Sinne von Unterwerfung, Rassismus oder gar ethnischen Säuberungen Barbarei ist (Volf 2012:70). Da Menschen den Menschen im Namen der Exklusion unsagbares Leid angetan haben, schlägt Volf vor, den Begriff „Differenzierung“ zu gebrauchen (:81). Der Poststrukturalist Michel Foucault suggeriert, dass Inklusion gut und Exklusion grundsätzlich verwerflich ist (:73; Foucault 2012:173–179). „Ein ständiger Drang nach Inklusion ist darauf aus, Grenzen einzuebnen, die trennen, und alle Mächte von außen zu neutralisieren, die das Selbst formen und prägen [...] Ohne Grenzen werden wir nur wissen können, wogegen wir kämpfen, aber nicht wofür“ (Volf 2012:73f). Manfred Frank (1984:237) führt gegen Foucault aus, dass in einer Nicht-Ordnung „weder Glück noch Vergnügen, weder Freiheit noch Gerechtigkeit identifiziert werden könnten“. Liebe, die in gewisser Weise grenzen- und ordnungslos ist (vgl. 1Kor 13) – ohne Heiligkeit, die Ordnungen und Grenzen setzt (vgl. Ps 119) –, führt in einer Gesellschaft zur Anarchie, Ordnungen ohne Liebe zur Diktatur.

⁵⁸ Der als Hindu aufgewachsene und später zum Christentum konvertierte balinesische Künstler Nyoman Darsane versucht das Paradox von Leid und Sieg zum Ausdruck zu bringen, indem er Christus am Kreuz als Leidenden und zugleich „Tanzenden“ darstellt (vgl. Sundermeier 1991).

2.4.8 Verbunden- und Geschiedenheit in der Schöpfung

Das Wesen Gottes in Abstoßung und Exklusion wie auch in Anziehung und Inklusion zeigt sich auch in der Struktur seiner Werke. So sind in der Schöpfung beispielsweise Licht von Dunkelheit, Tag von Nacht, die Meereswesen von den Landbewohnern geschieden und zugleich miteinander verbunden (Plantinga 1995:29). Bezüglich der Seelenstruktur des Menschen spricht die Bibel von zwei einander widerstrebenden und zugleich zueinander gehörenden Instanzen (vgl. Ps 103,1f; Jak 4,8).⁵⁹ Die Schöpfung trägt nicht nur in sich selbst das Muster von „Geschieden- und Verbundenheit“, sondern auch die Beziehung der Schöpfung zu ihrem Schöpfer ist davon geprägt. So ist die Schöpfung einerseits von Gott „geschieden“, andererseits aber auch unumstößlich mit ihm „verbunden“. Michael Welker spricht bezüglich der Schöpfung von einem Netzwerk mit „interdependenten Beziehungen“ (Welker 1995:24). Mensch und Welt befinden sich zu Gott in einer sowohl dependenten als auch interdependenten Relation, in einem Netzwerk, das untrennbar verbunden und doch voneinander getrennt ist. Miroslav Volf greift diesen Gedankengang auf und entfaltet ihn unter dem Stichwort „Scheiden-und-Binden“ (Volf 2012:78). Schöpfung, aus diesem Blickwinkel beschrieben, zeigt für ihn ein wichtiges Identitätsmerkmal des Menschen auf, das Verbindung, Differenzierung und Heterogenität umfasst. Die Auswirkung der Sünde ist daher nicht so sehr „die Auflösung der Schöpfung, sondern die gewaltsame Rekonfiguration des Musters ihrer Interdependenz“ (:78f) oder, wie Plantinga (1995:30) es ausdrückt, „zu scheiden, was Gott zusammengefügt hat und zusammenzufügen, was Gott geschieden hat“. In diesem Schöpfungsmuster spiegelt sich auf geheimnisvolle Art und Weise das Wesen Gottes wieder. Gott konstruierte die Welt, wie auch sein Erlösungswerk, in seiner Liebe (Verbundenheit) wie auch in seiner Heiligkeit (Geschiedenheit). Die Schöpfung und mit ihr der Mensch trägt dieses Merkmal der Geschieden- und Verbundenheit in sich – ein Merkmal, das allerdings aufgrund des Sündenfalls schwerwiegend gestört ist und erhebliche Spannungen hervorruft (Röm 1,18–32; 8,22). Erst aus dem rechten Miteinander von Geschiedenheit und Verbundenheit kann sich eine Beziehung zu Gott ergeben, welche die Identität des Menschen wahrt und zugleich eine völlige Hingabe an Gott ermöglicht. In der Verbundenheit mit Gott und der erlösten Geschiedenheit zu sich selbst wird der Mensch zur wahren Person. „Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden“ (Mt 16,25).

⁵⁹ Die Worte aus Goethes Faust gehören zu den bekanntesten Formulierungen, die die Zwiespältigkeit der menschlichen Seele in der Zerreißprobe zwischen hellen und dunklen Mächten beschreiben: „Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust, Die eine will sich von der andern trennen“ (Goethe 1999:41).

2.5 Konsequenzen für die Beziehung der (Frei-)Kirche zur Welt

Welche Konsequenzen ergeben sich aus den bisherigen Reflexionen über die Liebe und Heiligkeit Gottes für die (Frei-)Kirche in ihrer Korrelation zur Welt?

2.5.1 Kreativ-komplementäre Spannung in der (Frei-)Kirche

Die Spannung zwischen dem Begriffspaar „Liebe“ und „Heiligkeit“ wird oftmals in Landeskirchen wie Freikirchen durch einen neuprotestantischen „Monismus der Liebe“ zu „entspannen“ versucht. Was von nicht wenigen kirchlichen Richtungen als negativ spannungsreicher Gegensatz gewertet wird, ist bei Anerkennung des Wesens Gottes ein positiv spannungsreiches In- und Miteinander. In Anlehnung an David Bosch (2000:483) ist hier von einer „kreativen Spannung“ zu sprechen. In einer Kirche, in der die Liebe und Heiligkeit Gottes konsequent zusammen gelehrt und gelebt wird, wird Gott in der Kirche und im Leben erkannt, wie er ist. Die Heiligkeit und die Liebe Gottes werden als komplementär zueinander erfahren und in anderen Wortpaaren entdeckt wie: Altes und Neues Testament, Frau und Mann, Vertrauen und Buße, Gesetz und Evangelium, *vere Deus* und *vere homo*, *Deus revelatus* und *Deus absconditus*, *Deus semper major* und *Deus semper minor*, Versöhnung und Gericht, Inklusion und Exklusion, Verbundenheit und Geschiedenheit (vgl. Kapitel 2.4). Legt die Kirche eine einseitigen Betonung auf die *theologia crucis*, muss auf die Liebe Gottes, bei einer Betonung der *theologia gloriae* muss auf die Heiligkeit Gottes gewiesen werden.

Liebe und Heiligkeit Gottes stehen in kreativ-komplementärer Spannung zueinander. Was in der Schöpfung von seiner Heiligkeit durchdrungen ist, ist zu seinem Eigentum geworden und wird zum Spiegelbild seines Wesen, in dem seine Herrlichkeit aufleuchtet. Beim Menschen vollzieht sich dies, indem er die Liebe Gottes liebend erwidert (1Joh 4,19). In seinem Eigentum, zu dem seine Kirche gehört, geht die Heiligkeit in seine Liebe über und vollendet sich in ihr (1Petr 2,9). „Heiligkeit und Liebe müssen zunächst scharf unterschieden, ja in Gegensatz zueinander gestellt werden, und doch vollendet die Liebe die Heiligkeit und ist nur in der Vollendung der Heiligkeit ganz die Liebe“ (Brunner 1972:194). In Christus wird die Heiligkeit in der Liebe und die Liebe in der Heiligkeit offenbar. Christus wird durch den Heiligen Geist im Glaubenden (2Thess 2,13) zu dessen Heiligung (1Kor 1,30; 6,11). So nennt Paulus die zu Christus Gehörenden „Heilige“ (Röm 1,7; 1Kor 1,2; Eph 1,15) und Petrus spricht vom heiligen Volk (1Petr 2,9). Dieses von Christus her empfangene heilige wie liebende Sein (1Kor 1,31) ist Merkmal seiner Kirche in ihrer Beziehung zur Welt (Joh 13,34f).

2.5.2 Den Glanz seiner Heiligkeit und Liebe widerspiegeln

Im Neuen Testament ist Herrlichkeit (*δόξα* – *dóxa*) die Wiedergabe des hebräischen (כְּבוֹד – *kāvōd*) und bedeutet unter anderem „Lichtglanz“ oder „sichtbarer göttlicher Glanz“ (Kittel in ThWNT 1967, 2:240.251). Als Christus auf dem Berg der Verklärung war, erstrahlte sein Leib im himmlischen Lichtglanz derart, dass sein Gewand von innen durchleuchtet wurde (Lk 9,29). In seiner Herrlichkeit wird seine Heiligkeit wie auch seine Liebe sichtbar (Mt 16,27; 24,30; 25,31; Lk 2,9; Joh 11,4; Röm 6,4). Christus ist der „Abglanz seiner Herrlichkeit“ (Hebr 1,3), die sich auch als Abglanz seiner Liebe und Heiligkeit erweist. Er ist *par excellence* das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15), dem der Mensch gleichgestaltet werden soll (Röm 8,29; Kol 3,10). Die Berufung des Menschen etwas zum Lobe der Herrlichkeit Gottes zu sein (Eph 1,12-14) bedeutet etwas zum Lobe seiner Liebe und seiner Heiligkeit zu sein. Dies geschieht überall dort, wo die Liebe und Heiligkeit Gottes durch Menschen erfahrbar wird.

Die höchste Bestimmung des Menschen besteht darin die Herrlichkeit Gottes widerzuspiegeln. Wenn der Gläubige mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel sieht und so in sein Bild von einer Herrlichkeit zur anderen verwandelt wird, wird dieses so in die Welt geworfene Bild dem seiner Liebe und seiner Heiligkeit entsprechen (2Kor 3,18). „Wie soll das, dessen Wesen Ausstrahlung ist, anders als in eben dieser Ausstrahlung erkannt werden?“ (Brunner 1972:196). Indem der Mensch das „Ebenbild“ Gottes abbildet und seine Herrlichkeit spiegelt, wird er zum Abglanz der Liebe und der Heiligkeit Gottes. So wird beispielsweise die Liebe Gottes in der Feindesliebe (Mt 5,43ff) oder an Taten der Barmherzigkeit (Lk 10,25ff) in der Welt sichtbar. Seine Heiligkeit leuchtet in der Welt auf, wo beispielsweise Wahrheit (Eph 4,25) oder Gerechtigkeit (Röm 6,13) Raum bekommen. Im Verhalten zu Mensch und Umwelt „kommt dieses relationale Verständnis der Gottebenbildlichkeit prägnant zum Ausdruck“ (Joest & Lüpke 2012:40). Als Abglanz Gottes ist der Mensch zu einem heiligen und liebevollen Verhalten seinen Mitmenschen gegenüber angehalten. Wo dies geschieht, scheint das Licht in der Finsternis (Joh 1,5) und wird dem Auftrag Folge geleistet als „Lichter in der Welt“ zu agieren (Phil 2,15). Ein Abglanz der Liebe und Heiligkeit Gottes zu sein, entspricht der vom Heiligen Geist bestimmten Daseinsverfassung eines jeden Christen. Denn die Liebe ist als pneumatisches Geschehen „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22) und die „Liebe des Geistes“ (Röm 15,30) ist im Herzen eines Christen durch den Heiligen Geist ausgegossen (Röm 5,5). So ist der, der Gott liebt, von Gott erkannt, das heißt in Übereinstimmung mit ihm (1Kor 8,3). Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott (Joh 15,9;

1Joh 4,16), denn Gott ist die Liebe (1Joh 4,8.16). Damit ist der Heilige Geist auch der, der den Christen heiligt und dazu befähigt ein heiliges Leben zu führen (Gal 5,16–18). Der Heilige Geist ist der Geist, der den Christen befähigt etwas von der Herrlichkeit Gottes und damit etwas von der Liebe und Heiligkeit Gottes auszustrahlen (2Kor 3,18).

Auch unter dem Einfluss der Sünde bleibt der Mensch, wenn auch modifiziert, das zum Bilde Gottes geschaffene Geschöpf. Gerade der Aufruf Gottes „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ (Lev 19,2) und die neutestamentliche Entsprechung dazu, „Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Mt 5,48), weisen auf die Bestimmung des Menschen als *imago Dei* Gott abzubilden. Dies bedeutet auch, seine Liebe (Joh 13,34f) und seine Heiligkeit (1Petr 1,15f) zum Lob Gottes in der Welt aufleuchten zu lassen, um so der göttlichen Bestimmung nachzukommen, Abglanz Gottes zu sein. Gerhard von Rad hebt hervor, dass in der *imago Dei* dem Menschen Gabe und Aufgabe gewährt wird (von Rad 1981:46). Die Gottesebenbildlichkeit verleiht dem Menschen nicht nur Würde und Ehre (Ps 8,6; Jak 3,8), sondern auch Aufgabe und Bestimmung als Abglanz Gottes in der Welt zu leuchten (1Kor 11,7; 2Kor 3,17; 4,6). Wenn Gott von seinem Wesen her als „Liebe“ und als „heilig“ zu denken ist, besteht die Bestimmung des Menschen als *imago Dei* (Gen 1,27) darin das Wesen Gottes in seiner Liebe und seiner Heiligkeit zu spiegeln. Nur Liebe oder nur Heiligkeit entwerfen kein Bild, das ihm gleich ist, sondern ein ihn entwürdigendes Zerrbild. Wie aber kann die Gemeinde Christi auf Erden in ihrer Korrelation zur Welt etwas von der Liebe und Heiligkeit Gottes ausstrahlen?

2.5.3 Kirche als Resonanzraum der Heiligkeit und Liebe Gottes

Die Herrlichkeit Gottes als Extension seines Wesens wird im Wesentlichen durch die beiden zentralen Offenbarungsmerkmale konkret, die in zwei „Ist-Aussagen“ bezeugt sind. Zum einen in der alttestamentlichen Selbstbezeugung Gottes „Ich bin heilig“ (Lev 11,44) und zum anderen in der neutestamentlichen Aussage „Gott ist die Liebe“ (1Joh 4,16). Sicherlich kann die Herrlichkeit des Herrn nicht ausschließlich mit seiner Heiligkeit und Liebe charakterisiert werden. Aber seine Heiligkeit und Liebe beinhalten die markantesten Offenbarungsmerkmale seiner Herrlichkeit und helfen der (Frei-)Kirche bei der Rückbesinnung auf ihre Bestimmung. Für die Kirche in ihrer Beziehung zur Welt sind beide genannten Offenbarungsmerkmale Gottes konstitutiv. Die Kirche selbst ist Trägerin dieser beiden zentralen Selbst-Prädikationen Gottes. Als Kirche die Herrlichkeit des dreieinen Gottes in seiner Liebe und Heiligkeit in der Welt

abzubilden ist nicht abstrakt. Wo dies geschieht, wirkt Kirche in die Kultur wahrnehmbar ein. Diese Wirkung ist sowohl intellektuell verifizierbar als auch mit den Sinnen erfahrbar.⁶⁰

Kirche Jesu Christi hat die Berufung Räume zu öffnen, in denen Begegnung mit der Herrlichkeit Gottes, also mit seiner Liebe und Heiligkeit, ermöglicht wird. In Anknüpfung an Hans-Peter Großhans (2003), für den Kirche ein „irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums“ ist, wird in dieser Arbeit Kirche als „irdischer Resonanzraum der Liebe und Heiligkeit Gottes“ definiert. In Räumen, in denen die Herrlichkeit Gottes in seiner Liebe und Heiligkeit wohnt (Joh 1,14), sind Sünder wie der Zollaufseher Zachäus nicht nur willkommen, sondern mitunter Sinn und Ziel dieser Räume (Lk 19,1–10). Sowohl physische als auch soziale „Räume“ werden das ausstrahlen, was Gemeinde letztlich innerlich bewegt und ausmacht. *„Es bedarf daher einer neuen Wahrnehmung von räumlichen und sozialen Atmosphären als Ausdruck eines christlichen Lebensstils, der sich als ganzheitliches Gotteslob versteht und andere Menschen daran teilhaben lassen möchte“* (Wrogemann 2012a:70). Bei der Frage der Relation von Gott, Kirche und Welt spielen Erfahrungsräume der Liebe und Heiligkeit Gottes eine bedeutende Rolle. Räume, in denen Menschen mit und in ihren Lebenswelten Gott begegnen können. Räume, die Gottes Heiligkeit und Liebe in den Nahbereich des Erfahrbaren rücken. „Dies hat Auswirkungen für den Gemeindebegriff, denn es geht um leibliche Erfahrbarkeit in sozialen Räumen. Die körperliche Anwesenheit ist zentral“ (:271).

Wesentliche Bestimmung der Kirche ist Sichtbarwerdung der Liebe und Heiligkeit Gottes in der Welt. Dann ist sie Salz der Erde und Licht der Welt (Mt 5,13f). Die Metapher von Salz und Licht steht nicht zuletzt für die Heiligkeit und Liebe Gottes. Denn Salz hat eine reinigende und konservierende Wirkung, wie sie uns in der Heiligkeit Gottes zuteil wird. Licht wirkt Wärme und Orientierung, wie sie uns in der Liebe Gottes zuteil wird. Die Liebe Gottes offenbart die Wärme seines Wesens (Licht), die Heiligkeit seine Wirksamkeit (Salz). Was Salz- und Lichtsein meint, wird von Christus durch die direkt davor stehenden Seligpreisungen konkretisiert. Wenn in dieser Thesis von Salz und Licht gesprochen wird, ist das immer mit der

⁶⁰ Die Herrlichkeit des dreieinen Gottes in seiner Liebe und Heiligkeit weiterzugeben wird auch mit Metaphern des Sehens, Schmeckens und Riechens beschrieben wie: „Ihr seid das Salz der Erde. [...] Ihr seid das Licht der Welt“ (Mt 5,13f); oder man denke an die Beschreibung der Christen als „Wohlgeruch Christi“ (2Kor 2,15).

von Christus gegebenen neunfachen Konkretion seiner Seligpreisungen zu verstehen.⁶¹ Aufgrund ihrer Licht-und-Salz-Identität muss Kirche sich in der Welt und zur Welt verhalten. Dabei hat sie stets auf ihr Proprium der Liebe und der Heiligkeit Gottes zu achten, das sie von der Welt unterscheidet und sie so zu Salz und Licht macht. Eine solche Kirche ist nicht nur legitim, sondern von Gott geboten. Kirche ist Kirche, wenn sie das Wesen des dreieinen Gottes in seiner Liebe *und* in seiner Heiligkeit widerspiegelt.⁶²

2.6 Fazit

Wie Licht und Sonne untrennbar zusammengehören, so auch Liebe und Heiligkeit Gottes. Wie das Licht der Sonne nicht ohne ihre Quelle verstanden werden kann, können die wärmenden Strahlen der Liebe Gottes nicht ohne die verzehrende Glut seiner Heiligkeit recht verstanden werden. Wie die Sonne erst durch ihre Lichtstrahlen *und* ihren Lichtträger erkannt wird, wird das Wesen Gottes erst durch das Licht seiner Liebe *und* die Glut seiner Heiligkeit erkannt. Wo das eine vom anderen getrennt wird, bleibt Gottes Wesen im Dunkel.

Gott offenbart in seiner Liebe und in seiner Heiligkeit, dass er in beidem er-selber ist. Von einem Gott zu sprechen, der nur Liebe ist, gewinnt Gott nicht, sondern verliert ihn. In letzter Konsequenz führt göttliche Liebe als die alles durchdringende Allmacht in einen Pantheismus. Ebenso ist es ist nicht möglich angemessen von der Heiligkeit Gottes zu sprechen, ohne dabei die Liebe Gottes im Blick zu haben. Gottes Heiligkeit unter Ausschluss seiner Liebe führt in einen Dualismus, der Gott und Welt voneinander trennt (vgl. Weber 1977, 1:466). Reine

⁶¹ So verstanden lesen sich die Seligpreisungen mit der Ausrichtung Salz und Licht in der Welt zu sein beispielsweise wie folgt: 1. Selig die geistlich arm sind – die ihre Bedürftigkeit vor Gott bekennen, ohne die Kraft des Heiligen Geist in der Welt nichts tun zu können. 2. Selig die Leid tragen – die in heiliger Unzufriedenheit am Status quo dieser Welt leiden. 3. Selig die Sanftmütigen – die ihre persönlichen Rechte niederlegen und in der Welt dienen, ohne eine Gegenleistung zu erwarten. 4. Selig die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit – die sich verzweifelt danach sehnen, dass die Heiligkeit Gottes, das heißt der Wille Gottes, in der Welt geschieht. 5. Selig die barmherzig sind – die ein Einfühlungsvermögen für das Leid und die Not von Menschen in dieser Welt haben. 6. Selig die ein reines Herz haben – die in die Systeme und auf die Verantwortungsträger dieser Welt hilfreich einwirken. 7. Selig sind, die Frieden stiften – die Gottes Schalom, das heißt Heil, Wohl und Rettung, in die Welt tragen. 8. Selig die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden – die bereit sind, um der Heiligkeit Gottes willen in der Welt angefeindet zu werden. Selig die geschmäht werden – die sich nicht vom Gegenwind in der Welt, sondern vom Aufwind des Heiligen Geistes treiben lassen (vgl. Mt 5,3–11).

⁶² Die Definition von Christian Schwarz (2010:34), der Gemeinde beschreibt als „personale Gemeinschaft mit Jesus und mit Schwestern und Brüdern, deren Glaube in der Liebe tätig ist“, greift zu kurz, da die Dimension des Glaubens, der in der Heiligkeit tätig ist, nicht vorkommt. Auch der oft überstrapazierte Satz Bonhoeffers „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ (DBW, 8:560) ist zu einseitig, so auch, wenn gesagt würde: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für Gott da ist.“

„Liebesfrömmigkeit“ wie auch reine „Heilungsfrömmigkeit“ bedeutet gerade nicht die Anerkennung, sondern die Aberkennung Gottes. Sein Wesen als Gott bedeutet stets ein Doppeltes. Ebenso erschließt sich auch der dreieine Gott in seiner Beziehung zur Welt mittels einer „doppelten Sichtweise“, die seiner Heiligkeit und die seiner Liebe. Die Verhältnisbestimmung der Kirche zur Welt kann nur angemessen sein, wenn sie dieser doppelten Sichtweise entspricht. Wenn das Wesen Gottes in der Korrelation zur Welt für menschliche Logik nur im Paradox zu fassen ist, kann auch die Beziehung seiner Kirche zur Welt nicht eindimensional erfasst werden. Mit dieser doppelten Sichtweise kann die (Frei-)Kirche ein Bild von Gott in die Welt werfen, an dem der lebendige Gott zu erkennen ist. Kirche ist ein Resonanzraum der Liebe und Heiligkeit Gottes in und für die Welt. Im Neuen Testament wird die Kirche oft durch Bilder beschrieben, beispielsweise durch...

- architektonische Bilder: „Tempel Gottes“ (1Kor 3,16; 2Kor 6,16ff; Eph 2,21), „Haus des Herrn“ (1Petr 4,17; Hebr 10,21), „Stadt des Herrn“ (Apk 21,1ff)
- organische Bilder: „Hefe und Teig“ (Mt 13,33), „Leib des Herrn“ (1Kor 12,12ff)
- soziale Bilder: „törichte Jungfrauen“ (Mt 25,1ff), „wanderndes Gottesvolk“ (Hebr 3,7ff),
- energetische Bilder: „Kämpfer des Glaubens“ (1Tim 6,12), „Streiter Christi“ (2Tim 2,3f)

All diese Bilder sind unterschiedliche Ausdrucksformen eines großen Zieles. Sie sollen diesen Resonanzraum für die Liebe und Heiligkeit Gottes bilden. Von diesem Geheimnis her lebt die Kirche Jesu Christi. Eine solche Kirche wird das bekannte Wort des Pfarrkinds Friedrich Nietzsche (2011:103) nicht treffen, wenn er, im Blick auf die Christen, hämisch anmerkt: „Bessere Lieder müßten sie mir singen, daß ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöster müßten mir seine Jünger aussehen!“.⁶³ Das Wort Jesu „So laßt euer Licht leuchten vor den Leuten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5,16) unterstreicht die Salz- und Lichtberufung, durch handfeste Taten und glaubwürdiges Reden Gottes Liebe und Heiligkeit in der Welt aufleuchten zu lassen.

⁶³ Feuerbach wie auch Nietzsche haben teilweise Recht, dass der Mensch, so er von Gott redet, sich selbst ausspricht (vgl. Feuerbach 2016:32; Pöhlmann 1990:344f). In der Projektion eines allzeit liebenden Gottes ist deutlich der Wiederhall solch eines Wunschenkens zu hören: ein Hineinzwingen Gottes in unsere menschliche Sphäre, in der Gott verpflichtet ist, so zu handeln, wie es die Kreatur wünscht. Im konstruierten Gott finden wir nur, was uns selbst entspricht. Ein echtes Gegenüber, das uns aus der Ich-Einsamkeit löst, finden wir nicht. Sich dem Gott des biblischen Zeugnisses in seiner Liebe und seiner Heiligkeit zu stellen, bewahrt vor irreführender Eigenmächtigkeit einer selbst erdachten Schein-Gottheit.

Die folgende Tabelle 2 hält einige wesentliche Punkte der Heiligkeit und Liebe Gottes mit ihrer Bedeutung für die Kirche in ihrer Korrelation zur Welt fest.

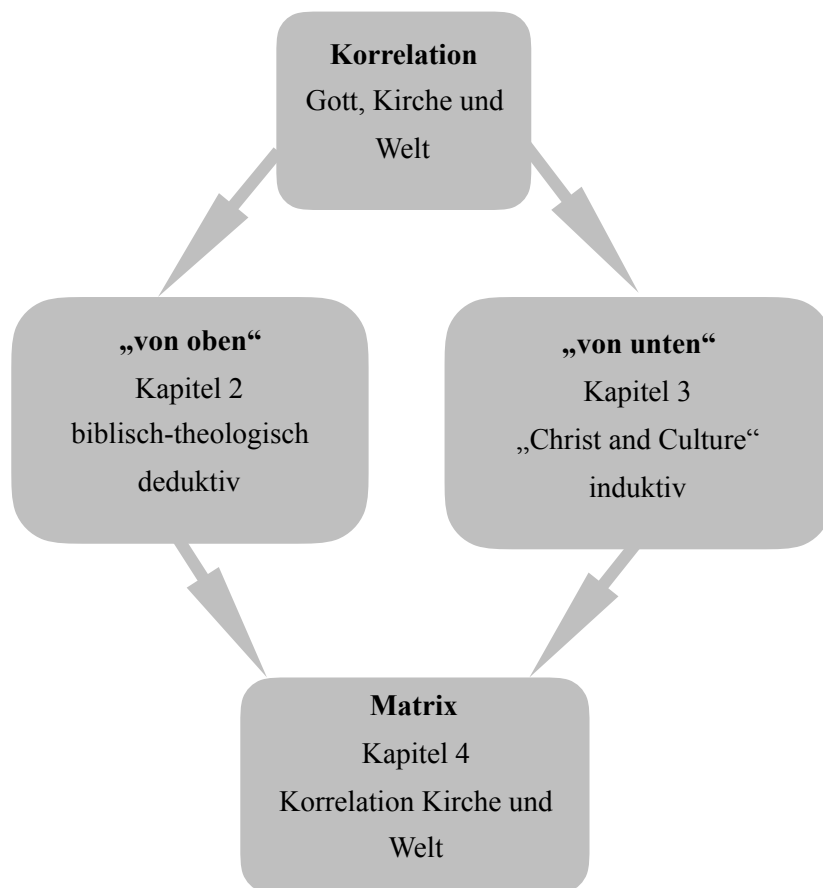
| <i>Paradoxe Doppelung</i> | <i>Heiligkeit Gottes</i> | <i>Liebe Gottes</i> |
|---|---|---|
| <i>Altes & Neues Testament</i> | <i>Altes Testament</i> | <i>Neues Testament</i> |
| <i>männliche & weibliche Metaphorik</i> | <i>männliche Metaphorik</i> | <i>weibliche Metaphorik</i> |
| <i>Gehorsam</i> | <i>Buße</i> | <i>Vertrauen</i> |
| <i>Gesetz & Evangelium</i> | <i>Gesetz</i> | <i>Evangelium</i> |
| <i>vere deus & vere homo</i> | <i>vere deus</i> | <i>vere homo</i> |
| <i>Deus absconditus & Deus revelatus</i> | <i>Deus absconditus</i> | <i>Deus revelatus</i> |
| <i>Deus semper major & Deus semper minor</i> | <i>Deus semper maior</i> | <i>Deus semper minor</i> |
| <i>Zorn/Gericht & Barmherzigkeit/Versöhnung</i> | <i>Zorn Gericht</i> | <i>Barmherzigkeit Versöhnung</i> |
| <i>Exklusion & Inklusion</i> | <i>Exklusion</i> | <i>Inklusion</i> |
| <i>Geschieden- & Verbundenheit in der Schöpfung</i> | <i>Geschiedenheit in der Schöpfung</i> | <i>Verbundenheit in der Schöpfung</i> |
| <i>Salz & Licht</i> | <i>Salz</i> | <i>Licht</i> |
| <i>sonstige Aspekte</i> | <i>distanzschaffend richtet Schranken auf ist das Für-sich-sein bringt sich selbst zu Geltung will Ehre und Anerkennung</i> | <i>distanzüberwindend durchbricht Schranken ist das Für-uns-sein bringt andere zu Geltung gibt Ehre und Anerkennung</i> |

Tabelle 2: Beispiele kirchenrelevanter paradoxer Doppelungen mit ihrer schwerpunktmäßigen Zuordnung zur Heiligkeit respektive Liebe Gottes.

Forschungsablauf der ersten Hauptuntersuchung

Damit ist die biblisch-theologische Reflexion „von oben“ abgeschlossen. Wesentliche Grundzüge wurden umrissen, wie sich Gott in der Welt offenbart, welches die entscheidenden Offenbarungsmerkmale seines Wesens in der Welt sind und welche Bedeutung dies für die Frage der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt hat.

Im zweiten Kapitel dieser Arbeit wurde anhand einer biblisch-theologischen Reflexion deduktiv „von oben“ das heißt vom Text der Bibel aus, auf die Frage nach der Korrelation von Gott, Kirche und Welt reflektiert. Im dritten Kapitel wird induktiv anhand Richard Niebuhrs *Christ and Culture* die Relation von Kirche und Welt „von unten“ betrachtet. Im vierten Kapitel werden die Ergebnisse des zweiten und dritten Kapitels miteinander verglichen und zu einer Matrix generiert, anhand derer die Frage nach der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt beurteilt werden kann. In der nachfolgenden Grafik 2 ist der Forschungsablauf der ersten Hauptuntersuchung dargestellt.



Grafik 2: Vorgehensweise der ersten Hauptuntersuchung zur Bildung einer Matrix

3. Korrelation Kirche und Welt – „von unten“ (Christ and Culture)

Grundsätzlich geht es in der ersten Hauptuntersuchung der Forschung darum, eine sowohl substanzielle wie auch anwendbare Matrix zu formulieren, anhand derer die Korrelation von Freikirche und Welt beurteilt werden kann. Dazu bedarf es einer Untersuchung, wie sich Gott mittels seiner Kirche mit ihren Gläubigen der Kultur und Welt gegenüber verhält. Diese Frage nach dem Beziehungsverhältnis von Gott und Welt respektive von Kirche und Welt wurde über Jahrhunderte breit und kontrovers durchdacht.⁶⁴ Um sich in diesem Dickicht mitunter komplexer Gedankengänge nicht zu verlieren, wurde beim Sichten der unterschiedlichsten theologischen als auch methodischen Vorgehensweisen der Ansatz von Richard Niebuhr als Geeignetster ausgewählt.

3.1 Vorbemerkungen zu Niebuhrs „Christ and Culture“

Bevor der Ansatz Niebuhrs zur Verhältnisbestimmung von Gott, Kirche (Christ) und Welt (Culture) dargelegt wird, soll die Wahl von Niebuhrs Klassiker *Christ and Culture* begründet werden.

3.1.1 Begründung der Methodenwahl

Richard Niebuhr promovierte bei Ernst Troeltsch und befasste sich über Jahrzehnte mit der Frage der Korrelation von Kirche und Welt. Seinen Ansatz dazu formuliert er 1951 in dem Klassiker *Christ and Culture*. Darin entfaltet er eine fünffache Zuordnung (Typen), die sowohl in der Missiologie als auch der Theologie zu einer der bekanntesten Verhältnisbestimmungen von Christus (Christen, Kirche) und Kultur (Welt, Gesellschaft) geworden ist. Seitdem haben diese fünf Typen Niebuhrs die theologische Diskussion über die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt prägend mit beeinflusst. Aus folgenden Gründen sind die fünf Typen Niebuhrs für diese Untersuchung geeignet:

⁶⁴ Andere Wege zur Erforschung des Verhältnisses von Kirche und Welt bietet beispielsweise mit einem bibeltextfokussierten Ansatz: John Howard Yoder (1996), Peter Beyerhaus (1996), Donald Carson (2010); mit einem Kontextualisierungsansatz: René Padilla (1985), David Bosch (2000) oder neuerdings Stephen Bevans (2013); mit einem existenzialistischen Ansatz: Rudolf Bultmann (1984); mit dem Ansatz einer politischen Theologie: Johann Baptist Metz (1969); mit einem trinitarischen Ansatz: Jürgen Moltmann (1980), Miroslav Volf (1998) und Giesbert Greshake (2007).

1. **Einfluss:** Die fünffache Zuordnung Niebuhrs bestimmt bei der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt nachhaltig die Diskussion. Zahlreich wissenschaftliche Untersuchungen gehen auf seine Thesen ein,⁶⁵ andere nahmen seine Gedanken und setzen sie in einen, weit von dem ursprünglichen Anliegen Niebuhrs entfernten Zusammenhang.⁶⁶ Niebuhrs Kategorien von Christus und Kultur prägten in den letzten fünfzig Jahren ganze Generationen von Theologen, wie David Cunningham (2008:107) herausstellt: „In fact the book has such a strong hold on the collective mindset of those who study the issue that it can be difficult for many people to imagine thinking through the question in any other form“.

2. **Kontextbezogenheit und Aktualität:** Niebuhr bildet mit seinen Gedankengängen und seiner methodischen Vorgehensweise eine Konstruktion, die von kontemporären christlichen Bewegungen wie beispielsweise den Emerging Churches der Missionalen Theologie und anderen transformationstheologischen Ansätzen aufgegriffen wird. Daraus ergibt sich eine unmittelbare Aktualität der Thesen Niebuhrs zum gegenwärtigen Kontext der Freikirchen im deutschsprachigen Raum.

3. **Substanz:** Niebuhr, wie auch sein Doktorvater Ernst Troeltsch, gehören zu den bedeutendsten Vordenkern, die über das Verhältnis von Christentum und Welt im wahrsten Sinne des Wortes grundlegend nachdachten. Beide rangen über Jahrzehnte existenziell mit der Frage, wie das Christentum in die jeweils gegenwärtige Zeit getragen werden kann – eine für diese Untersuchung zentrale Frage.

⁶⁵ Beispielsweise: Keith Johnson und Timothy Larson, *Bonhoeffer, Christ and Culture* (2012); Donald Carson, *Christ and Culture Revisited* (2010); Craig Carter, *Rethinking Christ and Culture. A Post-Christendom Perspective* (2007); Ward Graham, *Christ and Culture. Challenges in Contemporary Theology* (2005); Colin Greene, *Christology in Cultural Perspective. Marking Out the Horizons* (2004); Timothy Gorringe, *Furthering Humanity. A Theology of Culture* (2004); Agnus Menuge, *Christ and Culture in Dialogue* (1999); Glen Stassen & Diane Yeager und John Howard Yoder, *Authentic Transformation. A New Vision of Christ and Culture* (1996); Jon Diefenthaler, *H. Richard Niebuhr. A Lifetime of Reflections on the Church and the World* (1986); Lonnie Kliever, *H. Richard Niebuhr. Makers of the Modern Theological Mind* (1977); James Fowler, *To See the Kingdom. The Theological Vision of H. Richard Niebuhr* (1974). Auch vor Niebuhr gab es ganz ähnlich lautende Titel, die sich bereits mit dem Verhältnis von Christ und Kultur auseinandersetzten, wie beispielsweise das 1913 erschienene Buch von Gresham Machen, *Christianity and Culture*, oder der von Klaas Schilder 1947 veröffentlichte Artikel *Christus en Cultuur*.

⁶⁶ So beispielsweise Geoffrey Wainwright (2003:385ff), der die Thesen Niebuhrs in Bezug auf den Umgang mit anderen Religionen setzt; oder Norman Gottwald (1989), der Niebuhrs Kategorien auf die Art der Anbetung zu übertragen sucht.

4. **Methodik:** Der Ansatz Niebuhrs bildet eine geeignete methodische Grundlage zur Erforschung der Korrelation von Kirche und Welt. Sein induktiver Ansatz „von unten“ ergänzt den ersten deduktiven Teil „von oben“ (Kapitel 2) – in dieser Untersuchung.
5. **Spektrum:** Die fünf Typen Niebuhrs decken ein breites Spektrum möglicher Verhältnisbestimmungen christlicher Existenz in der Welt ab. So kommen unterschiedlichste kirchengeschichtliche Strömungen und wegweisende Theologen zur Sprache: von liberal bis bibeltreu, von katholisch-orthodox bis freikirchlich-evangelikal, von konservativ bis progressiv.
6. **Relevanz der Denkweise:** In Niebuhrs *Christ and Culture* kommen Stärken und Schwächen zur Sprache, welche in der gegenwärtigen Diskussion über die rechte Beziehung von Kirche und Welt symptomatisch sind.
7. **Biblisch-theologische Reflexionsmöglichkeit:** Die fünf Typen Niebuhrs geben die Möglichkeit, die einzelnen Typen im Lichte des biblischen Zeugnisses zu reflektieren.
8. **Ekklesiologische Rückkopplung:** Die fünf Typen Niebuhrs bilden eine unmittelbare Brücke zur Lebenswirklichkeit der Kirche in der Welt und ermöglichen eine Auswertung im Blick darauf, was der jeweilige Typus mit der Kirchengemeinde vor Ort zu tun hat. Die Kategorien Niebuhrs sind im Leben der (Frei-)Kirchen im deutschsprachigen Raum wiederzufinden.
9. **Anwendbarkeit:** Für Christen und Kirchengemeinden sind die fünf Typen Niebuhrs eine griffige Möglichkeit, eigene Überzeugungen in ihrer Beziehung zur Welt zu bedenken und zu überprüfen.
10. **Nachvollziehbarkeit:** Die fünf Typen Niebuhrs sind von ihrer gedanklichen Struktur her nach-vollziehbar und verhältnismäßig leicht zu erfassen.

3.1.2 Definition Christus (Christ) und Welt (Culture)

Bevor wir auf die fünf Typen Niebuhrs zu sprechen kommen, muss in Bezug auf die beiden Relationsbegriffe „Christ“ und „Culture“ ein Dreifaches geklärt werden. Zum Ersten die Frage nach der Unterschiedlichkeit respektive der Austauschbarkeit der Begriffe: Zum einen Christus, Kirche, Christen und zum anderen Kultur und Welt. Zum Zweiten die grundsätzliche Frage nach der Angemessenheit der gegenüberstellenden Formulierung von *Christ and Culture*. Zum Dritten, was Niebuhr unter „Christ“ und was unter „Culture“ versteht.

Erstens: Die Bedeutung der Begriffe „Christus, Kirche, Christen“ und „Kultur, Welt“

Niebuhr nennt zwar sein Buch *Christ and Culture*, in den Ausführungen wird dann aber deutlich, dass es ihm um die Beschreibung des Wirkungszusammenhangs von Christus, seiner Kirche und den Gläubigen zur Kultur geht. In seinen fünf Kategorien wie sich „Christ“ zur Kultur verhält, entwirft er keine Christologie, sondern führt Beispiele neutestamentlicher Nachfolge und kirchengeschichtlicher Personen an. Niebuhr sieht Christus, Kirche und Christen für seine Untersuchung als gemeinsame Größenordnung, deren Verhältnis zur Welt er zu beschreiben sucht.⁶⁷ Niebuhr ist sich dessen bewusst, dass Christus selbstverständlich nicht mit der Kirche oder den Gläubigen als identisch gesetzt werden darf (vgl. Stassen 1996:224). „Culture“ ist für Niebuhr identisch mit dem neutestamentlichen Begriff „Welt“ oder auch mit dem Terminus „Gesellschaft“ (Niebuhr 2001:32). Wenn Niebuhr in seinem *Christ and Culture* von „Christ“ spricht, schließt dies den einzelnen Christen wie auch die Kirche mit ein. Wenn er von „Culture“ spricht, meint dies auch Welt oder Gesellschaft.

In dieser missionstheologisch-phänomenologische Betrachtung von (Frei-)Kirche und Welt wird (Frei-)Kirche als die sich mit Christus identifizierende und nicht von seiner Person zu trennende Gemeinschaft der Gläubigen verstanden (1Kor 12,27). Christus, Kirche und Christen werden als einheitliche Größe in ihrer gemeinsamen Wirkung zur Kultur respektive Welt oder auch Gesellschaft gesehen. Weiter oben wurde auf die Funktion der Kirche und des einzelnen Christen als Spiegel hingewiesen, um den dreieinen Gott in der Welt sichtbar werden zu lassen (Kapitel 2.5). Gegenstand der Untersuchung ist die phänomenologische Erfassung wesensmäßig zusammengehörender Größenordnungen: Gott – Kirche – Gläubiger zu Kultur – Welt – Gesellschaft.

⁶⁷ Niebuhr befasste sich in zahlreichen Publikationen mit dem Beziehungsverhältnis von Christen und Kultur, die er unterschiedlich titulierte, wie beispielsweise: *Religious Realism* (1931); *The Church Against the World* (1935); *The Responsibility of the Church for Society* (1946); *Radical Monotheism and Western Culture* (1960).

Zweitens: Gegenüberstellung von „Christ“ und „Culture“

Niebuhr greift mit seinem Titel *Christ and Culture* auf eine divergent wirkende Ausdrucksweise zurück. Graham Ward (2005:21) sieht bereits in der Niebuhrschen Ausdrucksweise von *Christ and Culture* eine fehlerhafte binäre Struktur, die es zu überwinden gilt: „There can be no distillation of Christ from culture“. Gleichmaßen weist David Cunningham (2008:107) darauf hin, dass bereits die Formulierung *Christ and Culture* zwei voneinander getrennte Kategorien suggeriert. Georg Mardsen (1999:6) nimmt die Wortverbindung *Christ and Culture*, im Rückgriff auf Ernst Troeltsch, als inakzeptabel dualistische Verhältnisbestimmung wahr zwischen einer transzendenten Wahrheit des Glaubens und einer historisch bedingten Kultur. Auch Duane Friesen (2000:50) meint, dass Niebuhr durch die Gegenüberstellung von „Christ“ und „Culture“ einen scharfen Dualismus setzt, indem Christus jenseits und im Widerspruch zur Kultur zu stehen scheint.⁶⁸ Colin Greene (2004:26) lehnt die gegenüberstellende Sichtweise Niebuhrs grundsätzlich ab und entwirft in seiner „Christology in Cultural Perspective“ einen eigenen Ansatz einer christuszentrierten Sicht der Wirklichkeit. Howard Yoder (1996:82f) sieht in der Niebuhrschen Gegenüberstellung von *Christ and Culture* eine grundsätzlich falsche Fragestellung, auf die es keine richtigen Antworten geben kann. Kultur werde so fälschlicherweise als eine von Christus autonome und damit sich selbst glorifizierende Größe dargestellt (:70).⁶⁹

In der Tat ist es möglich Formulierungen wie *Christ and Culture*, *Gott und Welt*, *Kirche und Welt* mit einer binären oder gar grundsätzlich dualistischen Vorstellung in Verbindung zu bringen. Jedoch muss die Diktion „Gott und Welt“ nicht als zwei im Widerspruch zueinander stehende Größen verstanden werden. So führt Niebuhr in seinem *Christ and Culture* auch Typen aus, in der Christus und die Gläubigen in proaktiver oder gar übereinstimmender Beziehung zur Welt stehen. Nicht die Formulierung an sich, sondern die dahinter stehenden Gedankengänge weisen dem „und/and“ seine Bedeutung zu. In dieser Untersuchung ist die Formulierung „Gott und Welt“ oder „Kirche und Welt“ neutral zu verstehen, im Sinne einer

⁶⁸ Duane Friesen versucht diesen Dualismus zu überwinden und entwirft eine Theologie der Kultur aus der Perspektive eines gläubigen Menschen. Im Mittelpunkt seines Ansatzes steht Christus wie er sich in der jüdischen Kultur offenbart, als konkrete Gegenwart Gottes inmitten dieser Welt (Friesen 2000:89f). Für Friesen stellt sich nicht die Frage der Beziehung zwischen „Christ“ und „Culture“, sondern wie sich das Evangelium innerhalb der Kulturen äußert. Christen sollten durch den Prozess einer transkulturellen analogen Imagination das Evangelium als Schalom Gottes in ihre Zeit bringen und gleichsam wie Künstler mit einer Art ästhetischer Exzellenz die Kultur durchdringen (:62f).

⁶⁹ Anhand einiger Bibelstellen (Joh 1,1–14; Phil 2,5–13; Kol 1,1–28; Hebr 1,1–2,9; Apk 4,1–5,4) zeigt Yoder (1996:85) auf, dass eine autonom von Christus gedachte Kultur zurückgewiesen werden muss.

ergebnisoffenen Erforschung der wechselseitigen Beziehung von Gott/Kirche/Christ und Kultur/Welt/Gesellschaft.

Drittens: Niebuhrs Definition von „Christ“ und von „Culture“

Wie Kultur respektive Welt in dieser Forschungsarbeit verstanden wird, wurde bereits weiter oben ausgeführt (Kapitel 1.3). An dieser Stelle soll auf Niebuhrs Verständnis von „Christ“ und „Culture“ eingegangen werden.

Niebuhrs Definition von „Christ“: Zunächst beschreibt Niebuhr Christus als die Autorität aller Christen (Niebuhr 2001:13) und stellt klar, dass der Versuch Christus zu definieren immer unzureichend bleiben wird, da er niemals vollständig sein kann: „every description is an interpretation“ (:14). Als Ethiker betont Niebuhr die tugendhafte Vorbildlichkeit des Charakters und der Lehre Jesu, der als Sohn Gottes den Auftrag hat, auf den hinzuweisen, der allein gut ist (:28). Niebuhr sieht den wesentlichen Charakter Christi durch seinen radikalen Theozentrismus gegeben, der sich in Liebe, Hoffnung, Glaube, Gehorsam und Demut Gott gegenüber äußert. Christen haben den Auftrag, die Tugenden der Liebe, der Hoffnung, des Glaubens, des Gehorsams und der Demut in der Welt auszuüben (:28). Niebuhr beschreibt Christus als Vermittler moralischer und christlicher Tugenden aber kaum als Auferstandenen Herrn und König. Duane Friesen (2000:48ff) sieht darin den Einfluss seines Doktorvaters Ernst Troeltsch, da bei Troeltsch die christliche Religion dazu dient, dem Menschen gute Werte für das Leben im Diesseits zu vermitteln.

Niebuhrs Definition von „Culture“: In Anlehnung an Bronislaw Malinowski (1944) und Christopher Dawson (1948) definiert Niebuhr Kultur als einen Gesamtprozess menschlicher Tätigkeiten und deren Ergebnis und setzt „Kultur“ mit dem neutestamentlichen Begriff „Welt“ gleich.

This ‘social heritage,’ this ‘reality sui generis,’ which the New Testament writers frequently had in mind when they spoke of ‘the world,’ which is represented in many forms but to which Christians like other men are inevitably subject, is what we mean when we speak of culture. (Niebuhr 2001:32)

Damit sind die nötigen Vorbemerkungen zu Niebuhrs *Christ and Culture* gegeben. Im folgenden werden die fünf Betrachtungsweisen dargestellt, anhand derer Niebuhr eine Verhältnisbestimmung von Christus und Kultur vorzunehmen sucht.

3.2 Die fünf Typen Niebuhrs

Auf die Frage, in welchem Verhältnis Christen/Kirchen ihre Beziehung zur Welt/Kultur verstehen und leben, gibt Niebuhr fünf unterschiedliche Typen an.⁷⁰ Die ersten zwei Typen stellen wie zwei Pole die Extrempositionen in der Beziehung von Christus (Christen, Kirche) gegenüber der Kultur (Welt, Gesellschaft) dar. Die verbleibenden drei Typen stehen inhaltlich zwischen den beiden extremen Polen. Jede der fünf Typen wird unter den folgenden drei Gesichtspunkten ausgeführt:

- A. Skizzierung des Typus
- B. Reflexion des Typus
- C. Fazit des Typus

3.2.1 Christ against Culture (the radical)

A. Skizzierung des ersten Typus

Mit seinem ersten Typus „Christ against Culture“ charakterisiert Niebuhr Christen, Kirchen und Glaubensgemeinschaften, welche die Welt außerhalb ihrer christlichen Gemeinschaft als hoffnungslos von Sünde bestimmt und durchdrungen sehen. Das Verhältnis von Christus und Kultur ist als radikale entweder-oder Entscheidung zu verstehen. Wer Christus nachfolgt, muss jegliche Loyalität zur Kultur aufgeben. Treue zu Christus ist gleichbedeutend mit Ablehnung der Kultur (Niebuhr 2001:47f). Der Teufel ist der Fürst und Gott dieser Welt (Joh 12,31; 2Kor 4,4). Daraus ergibt sich, dass jegliche Kooperation mit den Behörden und der Obrigkeit dieser Welt letztendlich Treue zum Teufel und damit einen Treuebruch Gott gegenüber darstellt. Das biblische Leitwort dieses Typus lautet:

Habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist. Wenn jemand die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters. Denn alles, was in der Welt ist, des Fleisches Lust

⁷⁰ Die fünf Kategorien Niebuhrs werden unterschiedlich bezeichnet. Carson (2010:12f) spricht von einem „fivefold paradigm“ und weist darauf hin, dass Niebuhr seine Typologisierung teilweise selbst unübersichtlich gebraucht (:20). Im Verlauf seines Buches benutzt Niebuhr (2001:190) anstatt *type* zunehmend den weiter gefassten Begriff *motif*. Yoder (1996:45) schreibt in diesem Zusammenhang: „A *motif*, as distinguished from a type, is a theme or an accent which is never complete or self-sufficient. It can with no inconsistency stand side by side with other motifs“. Da Niebuhr bei der Begründung seiner fünf Kategorien ausführlich mit historischen Vor- und Urbildern wie Tertullian, Abelard, Thomas von Aquin, Martin Luther oder Augustin arbeitet und in seiner Methodologie typologisch vorgeht, erscheint es sinnvoll die Kategorien Niebuhrs als Typen (Typus) zu bezeichnen.

und der Augen Lust und hoffärtiges Leben, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt.
(1Joh 2,15f)

Wer Gott liebt, wendet sich von der Welt ab und überwindet durch seinen Glauben die Welt. „Denn alles, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt; und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat“ (1Joh 5,4). Der erste Brief des Johannes liefert für Niebuhr die theologische Grundlage eines „Christ against Culture“ die in dem Aufruf mündet: „Darum, geht aus von ihnen und sondert euch ab“, spricht der Herr (2Kor 6,17). Gott zu lieben bedeutet die Welt zu hassen. Jegliche Form wahrhaft christlichen Lebens ist in einer von der Welt getrennten Gemeinschaft zu sehen (Niebuhr 2001:49).

In Tertullian sieht Niebuhr das Beispiel *par excellence* eines „Christ against Culture“-Typus der frühen Christenheit. „The most explicit and, apart from New Testament writers, doubtless the greatest representative in early Christianity of the ‘Christ-against-culture’ type was Tertullian“ (:51). Benedikt von Nursia führt in seiner benediktinischen Mönchsregel, der *Regula Benedicti*, die im ersten Brief des Johannes und die von Tertullian gelegte Spur eines exklusiven Christentums fort (:56). Leo Tolstoi ist schließlich *das* Beispiel dieser Radikalposition aus der neueren Zeit (:57). Tolstoi gewann, nach Niebuhr, aus seiner radikalen Bekehrung die innere Überzeugung, dass allein Jesus Christus der Erlöser der Welt ist (:58) und echte Buße immer zu einer totalen Verleugnung der Welt und damit zu einer grundsätzlichen „against Culture“-Haltung führt (:60f).

Für Niebuhr sind Christen, die diesem ersten Typus „Christ against Culture“ folgen Exklusivsten, die entweder radikal eschatologisch oder spiritualistisch ausgerichtet sind (:73). Die radikale Ablehnung der Kultur zugunsten Christi erfordert, dass Christus selbst nicht Teil dieser Kultur sein kann. Dies führt zu einem rein spirituellen und jenseitigen Verständnis von Christus, das einer echten Inkarnation Christi widerspricht. Christus wird in einen transzendenten Bereich eingeordnet und von der Welt isoliert (:81f). „Christ against Culture“-Christen sind der Auffassung, dass Weisheit allein durch den Glauben an Gott (:77) und Offenbarung allein durch den Geist und die Schrift gegeben ist (:78). Zudem kritisiert Niebuhr, dass die exklusiven Christen wohl die Sünde ihrer Umwelt, nicht aber bei sich selbst oder in ihren eigenen Reihen wahrnehmen (:78). Niebuhr zeigt auf, dass es unmöglich, ja geradezu naiv ist, zu glauben man könne sich von der Sünde der Kultur lossagen. Mag man sich auch von staatlichen Institutionen oder von Mainstream-Technologien und Konsum fernhalten und eine Art Gegenkultur gründen, so bleibt die Erbsünde auch Teil dieser Gegenkultur (:76). Die Sünde

liegt nicht in der Kultur, sondern in der Natur des Menschen. Gerade die vielen Regeln der Mönchsorden sind ein überzeugender Hinweis auf die anhaltende Präsenz der Sünde innerhalb dieser Gegenkultur (Niebuhr 2001:72). Menschen wie der Autor des ersten Johannesbriefes und Tertullian werden von Niebuhr als Gründer orthodoxer Doktrinen gesehen, die auf jede Frage eine von Gott kommende Antwort hätten (:81). „Christ against Culture“-Christen sind daher „radical Christians“ (:105).

B. Reflexion des ersten Typus

Niebuhr charakterisiert mit seinem ersten Typus eine Verhaltensweise und Haltung der Welt gegenüber, die in der Tat – auch im deutschsprachigen Kontext – in nicht wenigen, zumeist evangelikal geprägten Kreisen anzutreffen ist. Bei den von Niebuhr angeführten biblischen Argumentationen wie auch kirchengeschichtlichen Beispielen lohnt es sich etwas genauer hinzusehen. Denn für die Bildung einer substanziell begründeten Matrix zur Beurteilung der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt müssen die dafür zu Grund liegenden Annahmen tragfähig sein.

Aus dem ersten Johannesbrief lassen sich eindeutig Stellen entnehmen, die als Abgrenzung zur Welt im Sinne eines „Christ against Culture“ verstanden werden können, wie beispielsweise die von Niebuhr zitierte Stelle: „Habt nicht lieb die Welt [...]“ (1Joh 2,15). Wenige Verse zuvor heißt es jedoch auch: „Und er ist die Versöhnung für unsre Sünden, nicht allein aber für die unseren, sondern auch für die der ganzen Welt“ (1Joh 2,2). Der Neutestamentler Werner Georg Kümmel (1983:392) kommt bei seinen exegetischen Ausführungen über den ersten Brief des Johannes zum Schluss, es sei „falsch, daß 1 Joh die Rede von Gottes Zuwendung zur Welt vermeide (vgl. 1 Joh 2,2; 4,14)“. Die Gesamtaussage des ersten Johannesbriefes erschließt sich nur aus dieser doppelten Sichtweise: der Liebe zur Welt ebenso wie der Wahrheit gegenüber der Welt. Dies führt uns zu einem differenzierten Blick über die Gedankenwelt des Autors.⁷¹ Um ein „Christ against Culture“ mit dem ersten Johannesbrief begründen zu können, muss Niebuhr den Verfasser des ersten Johannesbriefes von dem des

⁷¹ Gerade das im ersten Brief des Johannes paradox anmutende Miteinander von Liebe (ἀγάπη – 18 Mal erwähnt) und Wahrheit (ἀλήθεια – 9 Mal erwähnt) (vgl. 1Joh 2,4f; 3,17ff) erschließt den Sinngehalt des Briefes. Eine einseitige Fokussierung auf Liebe oder Wahrheit führt zu Fehlinterpretationen und verkennt die Intention des Schreibers.

Johannesevangeliums trennen. Denn ein „so sehr hat Gott die Welt geliebt“ (Joh 3,16) würde so gar nicht zur Begründung des ersten Typus passen.⁷²

In Tertullian sieht Niebuhr einen zentralen Vertreter eines „Christ against Culture“-Typus der frühen Christenheit und zitiert zur Begründung aus dessen um 197 n.Chr. an den Stadtrat zu Rom verfassten *Apologeticum* (Niebuhr 2001:51–55). Das *Apologeticum* fußt jedoch nicht in einer „against Culture“-Haltung, wie beispielsweise folgender Abschnitt aus dem *Apologeticum* verdeutlicht:

Doch noch ein anderer Vorwurf, euch Schaden zuzufügen, wird gegen uns erhoben: man sagt nämlich, wir seien unnütz für den Handel. Aber inwiefern? Wir sind Menschen, die mit euch zusammen leben, bedienen uns derselben Nahrung, Kleidung, Wohnung, haben dieselben Lebensbedürfnisse. Wir sind ja nicht Brahmanen oder indische Gymnosophisten, nicht Waldbewohner oder lebensflüchtig. Wir denken daran, daß wir Gott, unserm Herrn und Schöpfer, Dank schulden; den Gebrauch keiner seiner Gaben lehnen wir ab, üben allerdings Mäßigung, um uns ihrer nicht über Gebühr oder in verkehrter Weise zu bedienen. So kommt es, daß wir nicht ohne euer Forum, nicht ohne euren Markt, nicht ohne eure Badestuben, Bazare, Werkstätten, Gasthäuser, Messen und sonstigen Handelsplätze mit euch zusammen in dieser Welt leben. Auch fahren wir mit euch zusammen zur See, sind wie ihr Soldaten und Bauern, und ebenso treiben wir mit euch Handel; unser Können, unsere Erzeugnisse stellen wir euch allen zur Verfügung. Inwiefern wir unnütz sein sollen für euren Handel, da wir doch mit euch und von euch leben, verstehe ich nicht. Wenn ich deine religiösen Feste nicht besuche, lebe ich doch auch an jenem Tage als ein Mensch. Ich bade an den Saturnalien nicht im Morgengrauen, um nicht Nacht und Tag zugleich zu verlieren; doch bade ich zu anständiger und gesunder Stunde, die meinem Körper Wärme und Farbe erhält; erstarren und erleichen kann ich nach der Leichenwaschung noch als

⁷² Richard Niebuhr bezieht sich in seiner Argumentation bezüglich zweier unterschiedlicher Autoren von Johannesevangelium und dem ersten Johannesbrief auf den englischen Bibelwissenschaftler Charles Herold Dodd (Niebuhr 2001:47), dessen Argumente in einer ausführlichen Untersuchung von Donald Guthrie aufgegriffen und als unzureichend widerlegt wurden (Guthrie 1985:878–899). In seiner neutestamentlichen Forschungsarbeit schreibt Werner Georg Kümmel (1983:390): „Wie schon DIONYSIUS VON ALEXANDRIEN gesehen hat, ist die Verwandtschaft des 1 Joh mit dem Joh der auffallendste Tatbestand bei der geschichtlichen Beurteilung des 1 Joh. Dionysius schloß aus der Übereinstimmung von Sprache und Gedankenwelt auf denselben Verf. für beide Schriften, und diese Anschauung blieb bis zum Beginn des 19. Jh. unbestritten und wird auch heute von vielen Forschern geteilt“. Auch Wilhelm Michaelis (1946:299) kommt zu dem Schluss: „Die Sprache ist es auch, die seine Identität mit dem Verfasser des Joh-Ev erweist“.

Toter [...] Ich will allerdings zugeben, wer sich unter Umständen wirklich über die Unfruchtbarkeit der Christen beklagen könnte. Zuerst werden das sein die Kuppler, Zuhälter und Gelegenheitsmacher, dann die Meuchelmörder, Giftmischer und Zauberer, ebenso auch die Wahrsager, Zukunftsdeuter und Astrologen. Für diese unnütz zu sein, ist großer Nutzen. (Tertullian 1961:195f.199)

Die in diesem Abschnitt unverkennbar der Welt zugewandten Aussagen interpretiert Niebuhr als eine nicht ernst gemeinte apologetische Verteidigungsrhetorik und hebt die zur Kultur kritischen Stellen als Beispiel eines „against Culture“ heraus (Niebuhr 2001:53–55). Eine solche Interpretationsweise verdreht die Intention Tertullians und lässt das Apologeticum im Licht mittelmäßiger Einseitigkeit erscheinen. Das Ziel Tertullians besteht zum Ersten darin, den christlichen Glauben zu verteidigen und zum Zweiten, den römischen Stadthaltern, den geradezu transformatorischen Nutzen für den Kaiser, die Obrigkeit und das ganze römische Volk herauszustellen. Dazu taucht er argumentativ in die römische Kultur ein und erklärt mit intellektueller Schärfe und Humor, warum und wie der christliche Glaube ein Segen für die römische Kultur darstellt. Ein hierfür symptomatisches Beispiel: „Uns gehört der Kaiser eher an, von unserem Gott ist er eingesetzt. Da er also mir gleichsam angehört, bemühe ich mich mit größerem Eifer um sein Wohl“ (Tertullian 1961:169). Tertullian war dem Götzendienst gegenüber kritisch eingestellt, aber nicht den Menschen gegenüber, die er für das Evangelium zu gewinnen suchte (Yoder 1996:56). Das Apologeticum trägt in sich keineswegs den Grundton eines „Christ against Culture“, sondern ist vielmehr eine Inspiration für die Transformation der Gesellschaft.⁷³ Tertullian kann daher wohl kaum als Beispiel für „Christ against Culture“ gelten (vgl. Forell 1979:52–58).

Als weiteres Beispiel eines „Christ against Culture“ führt Niebuhr die Mönchsregel Benedikts von Nursia (*Regula Benedicti*) an. Von einem „Christ against Culture“ kann bei der

⁷³ Zweifelsohne finden sich bei Tertullian auch Äußerungen, die sich kompromisslos gegen Bereiche der Kultur seiner Zeit richten, wie beispielsweise: „Wenn ihr einsähet, daß es solche Greuel bei euch gibt, dann würde euch zugleich deutlich, daß es sie bei den Christen nicht gibt [...] Eure Götter zu verehren unterlassen wir von dem Augenblick an, in dem wir erkennen, daß sie Götter sind“ (Tertullian 1961:95); „Nichts hat unser Mund, unser Auge, unser Ohr zu schaffen mit der Tollheit des Zirkus, mit der Schamlosigkeit des Theaters, mit der Grausamkeit der Arena, mit dem hohlen Glanz der Fechthalle“ (:181f). Es gilt hier zu bedenken, dass Tertullian zu den Verfolgern spricht: „An Kreuzen und Balken nagelt ihr die Christen fest [...] Mit Eisenhaken reißt ihr den Christen die Seiten auf [...] Vor die Tiere treibt man uns [...] In Feuern verbrennt man uns [...] Zu den Bergwerken verurteilt man uns [...] Auf Inseln verbannt man uns [...] Und doch hilft all eure noch so ausgeklügelte Grausamkeit nichts; ein Lockmittel ist sie eher für unsere Gemeinschaft. Zahlreicher werden wir, so oft wir von euch niedergemäht werden: ein Same ist das Blut der Christen“ (:105,223).

Regula Benedicti (vgl. Benedictus 2011) jedoch ebenfalls nicht gesprochen werden, da die Welt außerhalb der Klostermauern nicht Gegenstand dieser Mönchsregel ist und *de facto* weder positiv noch negativ Erwähnung finden. Ein „against Culture“ wird in der *Regula Benedicti* weder direkt noch indirekt aufgegriffen. Im Gegensatz zu Niebuhr hebt David Bosch das benediktinische Mönchtum als vorbildliches Modell profunder Einflussnahme in die Kultur des 6. Jahrhunderts hervor. Mit ihrem Grundbekenntnis *Ut in omnibus glorificetur Deus* (Auf dass in allem Gott verherrlicht werde; vgl. 1Petr 4,11), wirkten gerade Benediktinermönche stark gesellschaftsverändernd (Bosch 2000:233). Patrick Henry bezeichnet gar die benediktinische Regel als „one of the most effective linkages of justice, unity and renewal the church has ever known“ (Henry 1987:274).

Mit Leo Tolstoi greift Niebuhr ein weiteres Beispiel für „Christ against Culture“ auf.⁷⁴ Tolstoi sah sowohl in der Kirche seiner Zeit als auch im Staat eine Institutionalisierung von Gewalt und Betrug und lehnte Kirche und Staat als verdorbene Welt von Grund auf ab. „Wenn die Vertreter der Kirche Christen sind, dann bin ich kein Christ; und umgekehrt“ (Tolstoi 1979:88). Der Christ ist unabhängig von jeglicher weltlichen so verdorbenen Autorität und lässt sich allein vom göttlichen Gesetz der Liebe leiten (Tolstoi 2010:82). „Man muss sein wie eine Lampe, abgeschirmt gegen äußere Störungen, den Wind, Insekten, und gleichzeitig rein, durchsichtig und mit heißer Flamme brennend“ (Tolstoi 1979:112). Bei alledem darf nicht verkannt werden, dass selbst ein Separatist wie Tolstoi sich nicht total der Kultur als Ganzes verweigerte, sondern sich beispielsweise durch seine berühmte schriftstellerische Tätigkeit überaus wirksam einbrachte (vgl. Yoder 1996:66).

Bei dem „Christ against Culture“-Typus wird, ganz im Sinne von Karl Barth, dem Menschen in der Welt grundsätzlich jegliche Art göttlicher Offenbarungsfähigkeit (allgemeine Offenbarung) abgesprochen (vgl. Kapitel 1.2.2). Allein die spezielle Offenbarung in Christus führt zur Erkenntnis Gottes. Die *imago Dei* ist seit dem Sündenfall zerstört und der Mensch nicht mehr in der Lage durch die Schöpfung oder sein Gewissen etwas von Gott zu erfassen. Gott ist hier nicht als Erhalter und Bewahrer seiner Schöpfung aktiv, sondern steht außerhalb von ihr. Eine *theologia naturalis* ist hier nicht denkbar. Der Mensch und die ganze Welt ist dem Zorn und Gericht Gottes verfallen. Allein Christus vermag daraus zu retten. Gottes Wesen steht

⁷⁴ Niebuhr führt in Anlehnung an Maxim Gorky aus, dass Tolstoi über Christus ohne Enthusiasmus und Gefühl spricht (Niebuhr 2001:64) und von seiner jüngsten Tochter (Alexandra) als tragische und armselige Persönlichkeit bezeichnet wird (:75). Diese Aussagen der jüngsten Tochter stehen jedoch im Widerspruch zu seiner ältesten Tochter Tatjana (Tatjana Tolstoi 1981:211) wie auch zu seiner Ehefrau Sofja Tolstoi (Asquith 1962:50–62). Bleibt zu fragen, warum Niebuhr gerade bei Tolstoi solche diskreditierenden Ausführungen aufgreift, während er sonst bei anderen darauf verzichtet?

durch und durch im Kontrast zu einer verdorbenen Welt, die von Grund auf neu aufgerichtet werden muss. Die Andersartigkeit und Einzigartigkeit Gottes der Welt gegenüber wird hierbei ins Zentrum gerückt. Hier wird Gott als Schöpfer nicht im Für-uns-Sein, sondern im Für-sich-Sein betont und gesehen. Dieses Für-sich-Sein drückt sich in der Absolutheit der Heiligkeit seines Wesens aus, die in einer unüberwindbaren Spannung zur gefallenen Schöpfung steht.

In Bezug auf die Sündhaftigkeit der Welt lässt sich auch bei Christus ein „against“ erkennen. „Da fing er an, die Städte zu schelten, in denen die meisten seiner Taten geschehen waren; denn sie hatten nicht Buße getan: Wehe dir, Chorazin! Weh dir, Betsaida! Wären solche Taten in Tyrus und Sidon geschehen, wie sie bei euch geschehen sind, sie hätten längst in Sack und Asche Buße getan“ (Mt 11,20f). Damit betont der Sohn Gottes, dass jede Wirklichkeit dieser Welt entweder wesenhaft mit ihm verbunden ist oder im Konflikt zu ihm steht. Zugleich weist Jesus, beispielsweise im Gleichnis vom barmherzigen Samariter ein „against“ scharf zurecht, das sich weigert, die Not der Welt zu umarmen. Während ein Priester und ein Levit sich als „heilig“ erhalten wollten und am halbtot am Boden liegenden Opfer vorbeigingen, durchbrach der Samariter dieses „against“ und half dem schwer verletzten Mann. Jesus beendet das Gleichnis mit den Worten: „So geh hin und tu desgleichen!“ (Lk 10,37). Mit den Worten „So gebt dem Kaiser was des Kaisers ist“ (Mt 22,21) verweist Jesus auf eine Verantwortlichkeit der Welt und ihren Instanzen gegenüber, was bereits ein grundsätzliches „against“ der Obrigkeit gegenüber ausschließt, die zudem von Gott eingesetzt ist (Röm 13,1).

C. Fazit des ersten Typus

Donald Carson weist darauf hin, dass Kultur als Singular wie in Niebuhrs *Christ and Culture* der Vielgestaltigkeit von Kultur nicht gerecht wird. Es sei nötig hinter den Begriff „Kultur“ zu blicken. Beispielsweise ist eine stalinistische oder nationalsozialistische Kultur einer buddhistischen oder der gegenwärtigen westlichen Kultur nicht gleichzusetzen. Jede Kultur hat ihre unterschiedlichen ideologischen Strömungen und innerhalb ihrer Kultur zahlreiche Subkulturen (Carson 2010:68–87). Kultur kann daher nicht als eine Art monolithische Einheit betrachtet werden, die entweder nur gut oder nur schlecht ist (vgl. Friesen 2000:53). Die Konzeption Niebuhrs ist an dieser Stelle „monolithisch“ und unterstellt so komplex denkenden Persönlichkeiten wie Tertullian, Benedikt oder Tolstoi, ihre Kultur als einen großen, aus einem Stück bestehenden Monolith zu betrachten. Diese angebliche Alles-oder-Nichts-Beziehung von christlicher Existenz (Kirche) zur Welt bedarf einer Differenzierung. John Howard Yoder führt dazu aus:

Some elements of culture the church categorically rejects (pornography, tyranny, cultic idolatry). Other dimensions of culture it accepts within clear limits (economic production, commerce, the graphic arts, paying taxes for peacetime civil government). To still other dimensions of culture Christian faith gives a new motivation and coherence (agriculture, family life, literacy, conflict resolution, empowerment). [...] This is not a fifty/fifty mix, but a far more complex dialectical challenge, whereby we are called to exercise discernment. (Yoder 1996:69.85)

Gesellschaftskritische Äußerungen (wie bei Tertullian) oder von der „Welt“ abgesonderte Mönchsbewegungen (wie bei Benedikt) dürfen nicht mit einer kategorischen „against Culture“ Haltung gleichgestellt werden. Bei genauerem Hinsehen lässt sich weder beim ersten Brief des Johannes, noch bei Tertullian oder Benedikt ein „against Culture“ als Stoßrichtung ihrer Vorstellung postulieren. Auch Tolstoi wird man mit einer „against Culture“ Zuordnung nicht gerecht. Bei keinem von ihnen findet sich das undifferenzierte Bild einer Kulturvorstellung, die grundsätzlich in allen Belangen als sündhaft und wiedergöttlich abzulehnen wäre.

Wenngleich die von Niebuhr angeführten Beispiele nur bedingt einer „Christ against Culture“ Kategorie zugeordnet werden dürfen, gibt es zweifelsohne nicht wenige nonkonformistische, christliche Auffassungen, Gemeinschaften und Bewegungen, die vergleichbar mit Leo Tolstoi von einer „Christ against Culture“ Haltung geprägt sind. Wie sich ein solches „Christ against Culture“ im Kontext der Freikirche im deutschsprachigen Raum äußert, wird ein Aspekt der späteren empirischen Untersuchungen sein (vgl. Kapitel 5–7). Damit kann zunächst festhalten werden, dass Niebuhr mit seinem ersten Typus „Christ against Culture“, aufs Ganze gesehen eine Kategorie einbringt, die sowohl aus kirchengeschichtlicher Sicht (vgl. Kraemer 1940:375–387; 1959:399f) wie auch aus biblisch-theologischen Erwägungen für die Bildung einer Matrix zur Beurteilung der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt mit berücksichtigt werden muss.

3.2.2 The Christ of Culture (the accomodationist)

A. Skizzierung des zweiten Typus

Als zweites beschreibt Niebuhr den Typus „The Christ of Culture“. Hier ist Christus eine Art Christus der Kultur, der als diametrale Gegenposition des „Christ against Culture“-Typus gelten kann. Diese Position versucht die höchsten moralischen Gemeinsamkeiten zwischen den Tugenden des Christentums und den edelsten Werten aus Philosophie und Wissenschaft als Maßstab einer Kultur herauszustellen. Jesus ist hierbei der Messias der Gesellschaftsstrukturen, der Erfüller der Hoffnungen und Bestrebungen, die Ausreifung des wahren Glaubens, das höchste Ideal der Kultur (Niebuhr 2001:83). Wesentliche Eckpunkte christlichen Glaubens wie die Inkarnation Gottes in Jesus Christus, die leibliche Auferstehung Christi oder das Gericht werden als unnötig angesehen (:84). Peter Abelard ist bei diesem Typus der große Vordenker, da für Abelard Jesus Christus *der* moralische Lehrer ist, der bei allem, was er tat, die Absicht hatte, den Menschen auf eine höhere Ebene edler Werte zu führen, ganz nach dem Vorbild von Sokrates und Plato (:90).⁷⁵ Damit ist für Abelard jeglicher Konflikt zwischen Christus und Kultur ebenso wie die Spannung zwischen Kirche und Welt hinfällig geworden (:91). Christus und Kultur stehen in keinem Kontrast, sondern in einer grundsätzlichen Bejahung zueinander. Die Lehre Abelards, die zu seiner Zeit als Irrlehre gewertet wurde, wurde im Verlauf des 18. Jahrhunderts zu einer Art neuer Orthodoxie und im aus Deutschland kommenden Kulturprotestantismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts weiterentwickelt. Sie ist heute sowohl bei Konservativen als auch bei Liberalen, bei Lutheranern, Calvinisten ebenso wie in der römisch-katholischen Kirche anzutreffen (:91). In der Zeit des 19. Jahrhunderts wurden beispielsweise von Kant, Jefferson, Schleiermacher, Hegel wie auch von Emerson und Ritschl unterschiedlichste Überlegungen angestellt einen „Christ of Culture“-Ansatz im Sinne einer christlich humanistischen Religion für die Kultur zu beschreiben (:94).⁷⁶ Niebuhr sieht in dem „Christ of Culture“-Typus eine elementare Verzerrung der Christologie, da Christus zu einer Art Chamäleon wird, bei dem das Wort „Christus“ nahezu beliebige Ideale verkörpert (:107). Jesus

⁷⁵ Peter Jones (1992) weist in seinem Buch *The Gnostic Empire Strikes Back: An Old Heresy for the New Age* auf den Zusammenhang von Gnosis und New Age als Irrlehre hin, die seiner Meinung nach eine Parallele zum „Christ of Culture“-Typus aufweist.

⁷⁶ Thomas Jefferson, der in Jesus Christus einen großen Aufklärer und moralischen Lehrer sah, erstellte 1804 eine eigene Bibel, bei der er die Inhalte neu anordnete und alles Unliebsame kurzerhand entfernte. Diese als Jefferson-Bibel bekannt gewordene „Bibel“ ist ein symptomatisches Beispiel einer „Christ of Culture“-Vorgehensweise, bei der nach Belieben ein eigener Glaube kreiert wird. Folgerichtig nannte Jefferson auch seine Bibel „Philosophy of Jesus“ (Jefferson 2006).

steht hier für das Ideal spiritueller Erkenntnis (:109). Sünde, Gnade, Gesetz, Kreuz, Auferstehung, Trinität kommen keine Bedeutung zu (:112).

B. Reflexion des zweiten Typus

Mit jener „The Christ of Culture“-Ausrichtung findet eine ausschließliche Konzentration auf die Diesseitigkeit statt, der jegliche Bedeutung von Ewigkeit abhandeln gekommen ist. Christus wird so weit humanisiert und geht derart in die Welt ein, dass schließlich eine Unterscheidung zwischen Gott und Mensch nicht mehr möglich ist. Zwischen der Anbetung Gottes und dem Eintreten für humanistische Werte besteht kein Unterschied. Dies führt zwangsläufig zu einer Vergötterung des Menschen und einer Verunglimpfung Gottes. Christus – wie auch das Christentum – wird zum Spielball irdischer, politischer, wirtschaftlicher oder sonstiger Interessen, wobei ausschließlich die Belange der Welt die Agenda der Kirche setzen. Der jeweils vorherrschende Mainstream wird zur bestimmenden Größenordnung. Christus wird auf das Gute oder bestenfalls auf das Beste in der Kultur reduziert. Der Kultur selbst liegt damit das Werk der Gnade und Rettung inne. Die Bewegung des „Social Gospel“ wie auch einige Elemente des nordamerikanischen Evangelikalismus, in denen das Reich Gottes mit der Vorstellung eines „American way of life“ gleichgesetzt wird, sind Beispiele dafür (vgl. White & Hopkins 1976:6f). „Many Christians cannot distinguish between the good news of the gospel and what is good for the U.S. economy or its political interests around the world“ (Friesen 2000:41). Gresham Machen (2009:6) verweist darauf, dass ein solcher Liberalismus nicht eine andere Konfession oder eine andere Art legitimen Christseins ist, sondern vielmehr eine andere Religion.

Ein „Christ of Culture“-Typus führt zur Akkommodation und schließlich zur Assimilation des Christentums in der Kultur.⁷⁷ Wo Kirchen und christliche Werke eine solche „Christ of Culture“-Kultur „pflegen“, werden sie von der Kultur „verschluckt“ und verlieren jegliche Licht- und Salzwirkung. Es verwundert daher nicht, wenn der niederländische Theologe Klaas Schilder die christlichen Kultur-Philosophen aufs schärfste kritisiert, da sie, sobald sie in ihrer Theologie in Spannung zur Kultur geraten, unterwürfig und schüchtern auf die säkularen Kultur-Philosophen von nebenan schauen: „The progressive submission of

⁷⁷ Robert Benne weist auf zeitgenössische Akkommodationen in Verlautbarungen des Protestantismus wie auch des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) hin (Benne 1995:26ff) und Duane Friesen merkt an: „We see and experience little tension between the Christian faith and the dominant values of our culture. The church in North America is primarily like H. Richard Niebuhr’s ‘Christ of Culture’ type because of its fundamental accommodation to the values of our cultural context“ (Friesen 2000:27).

Christian thinkers and theologians to (non-Christian) cultural and other philosophers, is more and more becoming an obstacle to giving a unanimous and unequivocal answer of faith“ (Schilder 1977:12).

Der Kulturprotestantismus stellt einen Versuch dar, sich dem Ärgernis von Kreuz und Sünde zu entledigen (vgl. 1Kor 1,18ff). Das *ecclesia semper reformanda* wird zum *societas semper reformanda*. In diesem Typus einer modernen Kultur- und Vermittlungstheologie hat das Göttliche „keine eigene Wirklichkeit, es erscheint nur als *Interpretament* weltlicher Entwicklungen und Ereignisse“ (Bockmühl 1974:93). Die Vernunft des Menschen wird zur Quelle der einzig gültigen Offenbarung. „Das lumen naturale wird jetzt selbst die Offenbarung, die einzige, die es überhaupt gibt“ (Brunner 1934:34). Die spezielle Offenbarung geht in der allgemeinen Offenbarung auf. Dies führt letztlich zu einer ethischen Vernunftstheologie, wie sie in ähnlicher Weise bereits in der Antike von Aristoteles, während der Aufklärung von Kant, im deutschen Idealismus von Hegel und neuerdings von der „Öffentlichen Theologie“ formuliert wird.⁷⁸ Mit „The Christ of Culture“ wird das Religionsverständnis Hegels aufgegriffen, das die Theologie wie auch die Kirchen maßgebend bestimmt hat (vgl. Moltmann 1980:30–52; Joest & Lüpke 2012:190f; Härle 2012:103).

C. Fazit des zweiten Typus

Der zweite Typus Niebuhrs kann kaum mit dem Adjektiv „christlich“ versehen werden, da es sich hier, wie Niebuhr selbst sagt, um eine philosophische Interpretation der Person und des Werkes Christi handelt (Niebuhr 2001:87). Niebuhrs Argumentation zur Darstellung dieser Position beruht daher auch ausschließlich auf philosophischen Reflexionen. Der „Christ of Culture“-Typus findet seine Widersacherin in der Offenbarungstheologie Barths (Pfleiderer 2010:331), aber vor allem im biblischen Zeugnis selbst. Carson schlägt daher vor, den zweiten Typus Niebuhrs ersatzlos zu streichen und besser von einem vierfachen als von einem fünffachen Schema zu sprechen (Carson 2010:36). Die Skizzierung dieser Extremposition ist insofern sinnvoll, da dieser Typus die Diskussion in der Verhältnisbestimmung von Christ (Kirche) und Kultur auch im deutschsprachigen Raum mit prägt. Auch wenn der

⁷⁸ Der Chicagoer Kirchengeschichtler Martin Marty führte 1974 in Anlehnung an Reinhold Niebuhr den Begriff „öffentliche Theologie“ (public theology) ein und sprach von zwei Typen der Kirche – der „Öffentlichen Kirche“ und der „Privaten Kirche“ (Marty 1974:155). Der gegenwärtige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) Heinrich Bedford-Strohm gilt als namhafter Vertreter der „Öffentlichen Theologie“ die in Affinität zum „The Christ of Culture“-Typus steht. So beispielsweise wenn Bedford-Strohm postuliert, „dass in einer pluralistischen Gesellschaft nicht dogmatische Geltungsansprüche die Grundlage für das öffentliche Wirken der Kirche sein können, sondern argumentative Plausibilisierung und Inspiration“ (Bedford-Strohm 2012:49).

Kulturprotestantismus eines „Christ of Culture“ seit Schleiermacher kläglich scheiterte (vgl. Wells 2005:248), erfährt er in neuerer Zeit eine gewisse Renaissance und lebt, wenn auch in modifizierter Form, wie beispielsweise in der „Öffentlichen Theologie“ neu auf.

3.2.3 „Christ against Culture“ und „The Christ of Culture“ als Extreme

Die zwei von Niebuhr erst genannten Positionen sind bei der Frage der Korrelation von Christus (Christen, Kirche) und Kultur (Welt, Gesellschaft) als die beiden extremen Außenpole zu verstehen. Zur Rechten die „Christ against Culture“ Richtung mit den von Niebuhr als „radicals“ bezeichneten Nachfolgern (Niebuhr 2001:105); zur Linken die „The Christ of Culture“ Richtung mit ihrer Humanisierung des Christentums. Lehnen die „Rechten“ die Welt ab, lösen die „Linken“ sich darin auf (vgl. Bauckham 2002:54).

Both positions suffer also from a certain naiveté in relationship to the human condition. In their construction of a Christian community, the radical Christians do not recognize the Trojan horse of radical sin inside their city gates. The accommodating Christians assume too much goodness within the human spirit. (García 1999:80)

Während ein „Christ against Culture“ die allgemeine Offenbarung ablehnt und die Offenbarung Gottes in der Welt allein auf Christus reduziert, wird in einem „Christ of Culture“ die spezielle Offenbarung in der allgemeinen Offenbarung aufgelöst. Sowohl der orthodoxe Biblizismus, der Gottes Offenbarung in der Welt auf das Evangelium in Christus beschränkt, als auch der liberale Kulturprotestantismus sind verquere Auffassungen, die beide einer biblischen Relation zwischen Gott, Kirche und Welt nicht gerecht werden. Im Folgenden werden nun die drei nach Niebuhr zwischen diesen beiden Extremen liegenden Positionen beschrieben.

3.2.4 Christ above Culture (the synthesist)

A. Skizzierung des dritten Typus

Bei dieser Position gibt es laut Niebuhr weder ein „against“ zwischen Christus und Kultur noch ein „of“, das Christus in der Kultur aufgehen lässt (Niebuhr 2001:117). Hier besteht die Auffassung, dass selbst in einer gefallenen Kultur, in der die Sünde universal im Menschen gegenwärtig ist, nicht alles schlecht sein kann, da sie von Gott geschaffen und von seiner Gnade erhalten wird (:119). Im „Christ above Culture“-Typus ist Christus der Souverän sowohl über

die Kultur als auch über die Kirche. Dies setzte Jesus voraus, als er sagte: „So gebt dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“ (Mt 22,21). Es gibt keine Obrigkeit dieser Welt, die nicht von Gott angeordnet ist (Röm 13,1) (:123). Wir können nicht sagen „Entweder Christus oder Kultur“, weil wir es in beiden Fällen mit Gott zu tun haben. Desgleichen ist es aber auch nicht möglich Christus und Kultur gleich zu setzen, als gäbe es keinen Unterschied zwischen beiden (:122).

Thomas von Aquin ist für Niebuhr das eindrücklichste Beispiel dieser „Christ above Culture“-Position (:128). So antwortet Thomas auf die Frage nach Christus und Kultur mit einem „sowohl als auch“. Christus ist weit weg von der Kultur und zugleich mitten drin (:129). Thomas kombiniert Philosophie und Theologie, Staat und Kirche, Natur und Gesetz, Christus und Kultur in ein gedankliches System (:130). Wobei die ultimative Erkenntnis und das letzte Glück außerhalb menschlicher Möglichkeiten allein in Gott durch Jesus Christus verliehen wird (:132f). Philosophische Erkenntnisse wie beispielsweise die eines Aristoteles sind wertvolle Hinweise, können aber in ihrem höheren Gesamtzusammenhang nur durch die Offenbarung Gottes erkannt werden (:135). Die Kirche ist von Gott als Wächterin der göttlichen Gesetze zur Ordnung des Lebens gerufen. Der Kirche kommt damit die Funktion zu, für die Welt und damit auch für den Staat Vormund der göttlichen Gesetze zu sein (:136). Die höchste Form von Kultur, Philosophie und Institution ist in Christus und seiner Kirche zu finden (:137f). Diese hierarchische Sichtweise einer von Gott gesetzten natürlichen Ordnung führt zu einer hierarchischen Begründung der Kirche (:145). Niebuhr sieht darin eine Gefahr, da das Werk Gottes und das Werk des Menschen, das Diesseitige und das Ewige, das Endliche und das Unendliche nicht in ein gedankliches System gebracht werden darf (:145). Damit werde das Wirken Gottes und Christi in der Kultur institutionalisiert und die Sündhaftigkeit des Menschen mit ihrer boshaften Präsenz in allem menschlichen Werk nicht ausreichend bedacht (:148). Niebuhr weist darauf hin, dass eine derartige Synthese zwischen Christus und Kultur, Staat und Kirche im Neuen Testament nicht zu finden ist (:123).

B. Reflexion des dritten Typus

Diese Art der Verhältnisbestimmung von Christus und Kultur hat über Jahrhunderte die katholische Kirche und damit auch die westliche Kultur nachhaltig geprägt. Viele Katholiken identifizieren sich bis heute mit diesem „Christ above Culture“-Typus. Im Gegensatz zum „The Christ of Culture“-Typus wird hier eine Differenzierung gesetzt zwischen dem inkarnierten Christus als Teil der Kultur und Gott, der außerhalb der Welt die Kultur durch seine Gnade

erhält. Eine „Christ above Culture“-Auffassung kann einen sinnvollen Beitrag in der Diskussion zwischen Theologie und Wissenschaft leisten.

Der Mensch hat seine *imago Dei* durch den Sündenfall nicht verloren und somit gibt es eine ungebrochene *theologia naturalis*. Die *theologia naturalis* kann dank der Vernunft, mit dem *lumen naturale*, erfasst werden (vgl. Kapitel 1.2.2). Aus der natürlichen Gotteserkenntnis kann, mittels konsequent vernünftigen Denkens, Gott bewiesen werden. Thomas von Aquin unterscheidet säkulare Arbeit, die sich im Verstand gründet, von religiöser Aktivität, die sich in der Offenbarung gründet (Carson 2010:211). Die allgemeine Offenbarung ist gleichsam eine Art Grundlage für die darüber liegende höhere, spezielle Offenbarung, in der das Heil offenbart wird. Die Kirche baut hierbei auf die natürliche Kultur und die Theologie auf die natürliche Gotteserkenntnis auf. Durch die Gnade Gottes und das Mitwirken des Menschen wird das Gute im Menschen vollendet.

Thomas von Aquin wollte eine stabile Beziehung zwischen Kirche und Staat erreichen, indem er beide Gott zuordnete und miteinander verband. Die von Gott mittels der Kirche eingesetzten Führer des Staates sicherten auch der Kirche ihre Autorität zu. Die Kirche ist dazu berufen, der Obrigkeit wie auch allen Menschen durch das Naturrecht und die Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß) göttliche Weisung zu geben (vgl. Pieper 1998), während das göttliche Gesetz (Glaube, Hoffnung und Nächstenliebe) sich nur in Christus erschließt. Alles, was als kulturell gut gesehen werden kann, ist ein Geschenk Gottes, dass durch Offenbarung mittels der Kirche vermittelt wird. Hierbei weist Niebuhr auf die Gefahr hin, dass vom Menschen gemachte Gesetze zum Gesetz Gottes erhoben werden, wie einst die Pharisäer die Tradition über das Gebot Gottes stellten (vgl. Mt 15,3ff). Eine derartige Beziehung von Kirche und Staat neigt zu klerikalem Missbrauch, indem das Evangelium für die eigene Sache instrumentalisiert oder gar verdreht wird (vgl. Niebuhr 2001:148).

C. Fazit des dritten Typus

Nach der konstantinischen Wende genoss die katholische Kirche zunehmend einen begünstigten Status, der sich über die Jahrhunderte hinweg Zug um Zug zu einer Synthese von Kirche und Staat entwickelte. Mission wurde zur Selbstrealisierung der Kirche, die in Cyprians Diktum *extra ecclesiam nulla salus* wurzelt (Bosch 2000:218). Lesslie Newbigins Frage: „Can one who goes the way of the Cross sit in the seat of Pilate when it falls vacant?“ (Newbigins 2001:125) wurde, wie die Kirchengeschichte zeigt, des öfteren mit „Ja“ beantwortet. Diese Zeit des kirchlichen Einflusses gehört in Europa seit der Säkularisation der Vergangenheit an. Die

Kirchen, die über Jahrhunderte ihr Verhältnis zu Kultur, Welt und Obrigkeit durch ein „Christ above Culture“ definierten, finden sich mitten in einer nicht unerheblichen Identitätskrise – mit der spannenden Frage, wie sie ihr Verhältnis zur Kultur neu bestimmen werden. Waren diese Kirchen einst bestimmende Motoren der Kultur, dienen ihre großen Kathedralen, einstmals voller Gottesdienstbesucher, heute als Museen voller Touristen. „A church that lives by power dies by power“ (Yancey 1997:1). Auf den deutschen Kontext und diese Untersuchung bezogen bedeutet dies: Welchen Platz wird die katholische Kirche in der Kultur von heute einnehmen? Die Freikirchen im deutschsprachigen Raum sind in ihrer Beziehung zur Welt von diesem Typus nur indirekt betroffen und beeinflusst.

3.2.5 Christ and Culture in Paradox (the dualist)

A. Skizzierung des vierten Typus

„Christ and Culture in Paradox“ beschreibt die Vorstellung, dass die Treue zu Christus und die Verantwortung zur Welt, sich in einer dualistischen Spannung zwischen dem Königreich Gottes und dem Einflussgebiet Satans befindet (Niebuhr 2001:149). Wobei das Verhältnis von Gott und Welt sowohl von der Gnade Gottes, als auch von der Sünde des Menschen bestimmt ist. Der eigentliche Konflikt besteht zwischen der Rechtschaffenheit Gottes und der Selbstgerechtigkeit des Menschen (:150). Die Gnade ist in Gott und die Sünde ist im Menschen (:151). Die Kultur ist von Grund auf verdorben. Nur die Gegenwart des Heiligen kann der Verdorbenheit des Menschen und seiner Kultur entgegenwirken (:153f). Der Dualist kann sich nur in Paradoxa ausdrücken. In dieser Spannung spricht er über Offenbarung und Vernunft, über Gesetz und Gnade, über Schöpfung und Erlösung. Der Mensch ist unter dem Gesetz und doch frei vom Gesetz, Sünder und doch Gerechter. In dieser Spannung lebt er als Empfänger sowohl göttlichen Zorns als auch göttlicher Gnade (:156f). Gnade und Zorn Gottes stehen in einer Dualität zueinander (:158). Der Dualist denkt trinitarisch oder besser binarisch: Gott drückt sich in der Natur aus und Christus in der Schrift.

Niebuhr nimmt teilweise in Paulus diese dualistische Auffassung wahr (vgl. 2Kor 5,4; Gal 5,19ff) (:159f). Der Synthesist (Christ above Culture) geht von der Kultur aus und wendet sich zu Christus als Erlöser, Paulus hingegen bewegt sich von Christus, dem Richter der Kultur, zu Christus, dem Erlöser der Kultur. Für den Synthesist hat das kulturelle Leben an sich einen positiven Wert, mit seinen eigenen Entwicklungsmöglichkeiten zu einem zwar unvollkommenen, aber echten Glück zu gelangen. Paulus hingegen neigt dazu, in der Welt die negative Seite

zu sehen, wie beispielsweise die Obrigkeit als Dienerin Gottes zum Strafgericht über das Böse (Röm 13,4). Dem Gesetz kommt bei Paulus eher die Funktion zu die Sünde zu bändigen und aufzudecken, als in göttliche Gerechtigkeit zu führen. So gibt es bei Paulus zwei unterschiedliche Arten von Ethik: für den reifen und für den unreifen Christen. Die eine als Ethik der Erneuerung hin zum ewigen Leben, die andere als Ethik für die Bewahrung vor dem Zerfall der Welt (:165f).

Martin Luther ist einer der bedeutendsten Vertreter eines „Christ and Culture in Paradox“ (:170). Denn Luther unterscheidet scharf zwischen weltlichem und geistlichem, zwischen Körper und Geist. Es gibt das Königreich Gottes und das Königreich der Welt, in beiden regiert Gott auf unterschiedliche Weise. In beiden hat der Christ zu leben und sich zu bewähren (:171f). Leben ereignet sich zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Zorn und Gnade, zwischen Kultur und Christus. Philosophie öffnet nicht den Weg des Glaubens, aber der Gläubige kann den philosophischen Weg für sich nutzen. Freuden in der Welt werden nicht verneint. Musik beispielsweise ist für Luther eine edle Gabe Gottes (:175). Der echte Lutheraner findet beides im Leben: Tragik und Freude (:178). Luthers Antwort auf die „Christ and Culture“-Frage ist die eines dynamischen, dialektischen Denkers (:179). Niebuhr sieht in der Lehre Luthers die Gefahr eines kulturellen Konservatismus, indem die zeitlichen Autoritäten und die bestehenden Institutionen als von Gott gegeben angenommen werden, auch wenn diese widergöttlich sind (:185f).⁷⁹

B. Reflexion des vierten Typus

Die „Christ and Culture in Paradox“-Position beschreibt das Verhältnis des Christen zu seiner Kultur nicht in einer statischen Ablehnung oder Annahme, sondern als einen dynamischen Prozess, bei dem sowohl „Ja“ als auch „Nein“ gesprochen werden kann. Eine der grundlegenden Ausführungen dieser Ja-Nein-Dynamik ist in der Zwei-Reiche-Lehre (Regimentenlehre) Luthers beschrieben (Luther 2012:9ff). Gott bedient sich zweier Reiche auf Erden, die beide der Herrschaft Gottes unterstellt sind, und die sich in einer paradoxen Beziehung zueinander verhalten. Das geistliche Reich zur Rechten, in dem Gott durch Wort und Geist wirkt. Das

⁷⁹ Eine der schwersten Anklagen gegen Luther besteht darin, er würde die Herrschenden der Welt als von Gott gegeben sehen. Dies hätte im Nationalsozialismus zu einer Kapitulation und Ohnmacht dem Faschismus gegenüber geführt (Veith 1993:4). Diese Kritik an Luther wurde von Angus Menuge (1999:48) oder Robert Benne (1995:79) als unzutreffend zurückgewiesen. Der Gedanke, Luther hätte den Nationalsozialismus begünstigt, beruht auf einem falschen Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre. Gerade das Leben Luthers weist exemplarisch auf, wie er sich um der Wahrheit willen gegen die Herrschenden seiner Zeit wandte (:79).

weltliche Reich zur Linken, in dem Gott durch die Obrigkeit auch mittels Schwert und Gewalt wirkt. Daraus ergibt sich ein starker Kontrast zweier Realitäten: Zur Rechten regiert Gott durch das Evangelium, zur Linken durch das Schwert.

Deshalb hat Gott die zwei Regimente verordnet: das geistliche, welches durch den heiligen Geist Christen und fromme Leute macht, unter Christus, und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehrt, daß sie gegen ihren Willen äußerlich Frieden halten und still sein müssen. [...] Darum muss man diese beiden Regimente mit Fleiß unterscheiden, und beide bleiben lassen, das eine, das fromm macht, und das andere, das äußerlich Frieden schafft und den bösen Werken wehrt; keins ist ohne das andere genug in der Welt. (Luther 2012:11f)

Gott handelt demnach in dieser Welt in zwei verschiedenen Reichen, dem Reich Christi (Erlösung) und dem Reich der Welt (Schöpfung). Im Reich der Welt, der Schöpfung, ist der Christ berufen zu arbeiten und seiner Verantwortung gegenüber dem Staat nachzukommen. Bei all dem darf er die irdischen Vergnügen genießen, wie beispielsweise Essen, Musik, Ehe und Familie. Im Reich Christi, der Erlösung, beruft Gott den Christen in die Gemeinschaft der Heiligen in seine Kirche mit dem Wort Gottes und den Sakramenten. In beiden Reichen gilt: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“ (Luther 2004:7).

Gott hat auch die weltlichen Institutionen gemacht und handelt durch diese Organe. Zugleich steht aber alles Irdische auch unter dem Einwirken des Widersachers. So kann eine Regierung göttlich gewollte Obrigkeit (Röm 13), aber auch dämonisch gelenkte Wirklichkeit sein (Apg 13). Ebenso kann die Kirche ihrer Berufung nachkommen Braut Christi zu sein (Apg 19,7; 21,9), aber auch zur Hure verkommen (Apg 17). Nicht nur die Obrigkeit und die Welt, sondern auch die Kirche ist zugleich göttlich und menschlich, geistlich und weltlich. Wenn die Systeme sich dämonisch okkupieren lassen und es hart auf hart kommt, hat der Christ Gott mehr zu gehorchen als den Menschen (Apg 5,29). Die *imago Dei* des Menschen ist gebrochen und wird im Sinne eines *simul justus et peccator* dialektisch gesehen (Benne 1995:77). Gott offenbart sich zwar auch durch seine Schöpfung und unser Gewissen (allgemeine Offenbarung), aber sein Heil wird allein in Christus erkannt (spezielle Offenbarung). „Hier Natur, dort Gnade, hier Vernunft, dort Offenbarung, beide wie ein erstes und ein zweites Stockwerk voneinander unterschieden, sauber durch eine Horizontale getrennt“ (Brunner 1934:33). Wenn das Licht der

Christusoffenbarung nicht in die Natur hineinzündet, kann Christus nicht erkannt werden. Die Offenbarung in Christus ist das einmalige, absolut entscheidende Faktum, während die allgemeine Offenbarung immer nur verzerrte Wahrheit wiederzugeben vermag.

C. Fazit des vierten Typus

In seinem ersten Entwurf zu *Christ and Culture* bezeichnet Niebuhr diesen Typus noch als „The Oscillatory Type“ und betont damit die Pendelbewegung zwischen zwei sich gegenüberstehenden Polen (Yoder 1996:26). Der Mensch ist ein *homo duplex* – als Geist und Seele, als transzendentes und als immanentes Wesen, als Mensch in Gott und Mensch in der Gesellschaft, als Person in Rebellion gegen sich selbst und gegen Gott. Die Welt ist von Gott geschaffen und abgefallen, sie ist gut und zugleich verdorben, ein *mundus duplex*. Gott offenbart sich in seiner Gnade und seinem Zorn, in Barmherzigkeit und Gericht als *deus duplex* (:27). Nicht nur Christen, sondern die gesamte Menschheit lebt in einer paradoxen Spannung oder anders ausgedrückt in einer oszillatorischen Pendelbewegung, gleichsam zwischen zwei Welten: zwischen endlich Vergänglichem und ewig Unvergänglichem.

Luthers Lehre als bloßen Dualismus zu fassen greift zu kurz. Denn Luther spricht nicht in erster Linie von parallelen, voneinander strikt getrennten und im Widerspruch zueinander stehenden Reichen, sondern von dem Paradox, dass Gott und mit ihm der Christ in beiden Reichen wirkt. Freikirchlich-evangelikal geprägte Bewegungen meiden tendenziell diese paradoxe Vorstellung und denken mehr in den Konturen einer binären oder gar dualistischen Opposition wie: Licht und Finsternis, Gut und Böse, Kirche und Welt, Fleisch und Geist, Reich Gottes und Reich des Teufels. Gerade der Typus „Christ and Culture in Paradox“ geht über diese dualistische Sichtweise hinaus und reflektiert eine komplexere dialektische Sicht.

Die große Stärke des „Christ and Culture in Paradox“ besteht darin, dass das biblische Zeugnis als Ganzes berücksichtigt wird. Die Korrespondenz zwischen diesem Typus und dem Wort Gottes kommt von allen Typen Niebuhrs hier am deutlichsten zum Tragen. Dieser Typus ist für diese Untersuchung bedeutsam, da sie die Dialektik von der Heiligkeit und der Liebe Gottes und damit die zwei wesentlichsten Offenbarungsmerkmalen des dreieinen Gottes in seiner Beziehung zur Welt fassen kann (vgl. Kapitel 2.4).

3.2.6 Christ the Transformer of Culture (the conversionist)

A. Skizzierung des fünften Typus

Conversionist nennt Niebuhr die Vertreter des „Christ the Transformer of Culture“-Typus. In ihrer Christologie und ihrem Sündenverständnis gleichen sie den Dualisten, haben jedoch einen positiveren und hoffnungsvolleren Blick in Richtung Kultur (Niebuhr 2001:191). Während die Dualisten Gottes Schöpfung hauptsächlich als den Ort der Erlösung, des Kreuzes und der Auferstehung betrachten, sehen die Conversionisten die Schöpfung auch als den Ort, an dem Gott souverän als Urheber und Bewahrer seiner Schöpfung handelt (:192f). Die Conversionisten stimmen zwar mit den Dualisten in der Lehre eines radikalen Abfalls von Gott überein, sehen aber die Ursache der Trennung in der Entscheidung des Menschen (:194). Während die Dualisten in der Gefahr stehen den Menschen und die Institutionen der Kultur grundsätzlich als vom Bösen korruptiert zu betrachten und damit Mensch und Institution eine negative Funktion zuzusprechen, sehen die Conversionisten den Fall des Menschen moralisch und persönlich. Der Conversionist lebt weniger in Erwartung des Ewigen sondern mehr im Bewusstsein der transformierenden Kraft Gottes im Diesseits. Denn die Kultur kann zur Ehre Gottes transformiert werden. Trotz der Sünde in der Kultur ist nicht alles verloren und es gibt Hoffnung auf Erlösung der Kultur. Nicht im unmittelbaren Bekämpfen der Sünde oder in der Auseinandersetzung mit dem Teufel, sondern im Blicken auf Jesus Christus erwächst die Kraft Sünde zu besiegen. Die Menschheitsgeschichte ist die „Story“ von den großen Taten Gottes. Der Conversionist lebt so weniger zwischen Zeit und Ewigkeit und mehr in einem göttlichen „Jetzt“ als der Dualist. Die eschatologische Zukunft ist für ihn zu einer eschatologischen Gegenwart geworden (:195).

Im Johannesevangelium sieht Niebuhr den Leitgedanken des „Christ the Transformer of Culture“-Typus. Dies stehe nicht im Widerspruch zum 1. Johannesbrief, der die Vorlage des „Christ against Culture“-Typus gab, da der 1. Johannesbrief als „separatist note“ zu sehen ist (:196). Niebuhr sieht im Apostel Johannes einen Conversionisten, der betont, dass Gott seinen geliebten Sohn in die Welt sandte (Joh 3,16) und dieser als fleischgewordenes Wort und in der Sendung des Geistes (Joh 16,7ff) begonnen hat die Welt zu verändern (:197f). Das Eschatologieverständnis des vierten Evangeliums realisiert sich konkret im Jetzt des Menschen und seiner Kultur. Niebuhr sieht im vierten Evangelium sowohl universalistische als auch exklusive Gedanken (:205). Daraus folgt das Ringen eines Conversionisten an zwei Fronten:

„against the anticulturalism of exclusive Christianity, and against the accommodationism of culture-Christians“ (:206).

In Augustin meint Niebuhr ein markantes kirchengeschichtliches Beispiel eines Conversionisten zu erkennen (:209). Kurz darauf fügt Niebuhr dann aber einschränkend hinzu, dass Augustin sich der logischen Schlussfolgerung einer conversionistischen Auffassung, einer eschatologisch im „Jetzt“ beginnenden Transformation, nicht anschließt (:215). Augustin sieht vielmehr eine auf ewig parallel existierende Trennung zwischen den Auserwählten und den Verdammten. Niebuhr empfindet diese Ausführungen Augustins als schwierig und widersprüchlich zu seiner ansonsten conversionistischen Haltung (:216). Auch Calvin und Wesley werden von Niebuhr hier zugeordnet, da die conversionistische Idee einer Transformation sich sowohl in ihrer Lehre als auch in ihrem Leben widerspiegelt (:217f). In Frederick Maurice, einem englischen Theologen und christlichen Sozialisten des 19. Jahrhunderts, sieht Niebuhr den klarsten Ausdruck eines Conversionisten der Aufklärung (:229). Maurice sieht die Krönung der menschlichen Bestimmung in der Erfüllung des Gebetes Jesu in Johannes 17, dass wir alle eins werden, wie der Vater und der Sohn eins sind. Niebuhr zitiert Maurice mit den Worten:

I am obliged to believe in an abyss of love which is deeper than the abyss of death: I dare not lose faith in that love. I sink into death, eternal death if I do. I must feel that this love is compassing the universe. More about it I cannot know. (Maurice in Niebuhr 2001:226)⁸⁰

B. Reflexion des fünften Typus

In diesem letzten Typus Niebuhrs wird die Möglichkeit der Christen ihre Kultur zu verändern deutlich optimistischer gesehen als in dem zuvor ausgeführten Typus. Der Conversionist geht von einer universalen Möglichkeit der Transformation des Menschen und der Systeme aus. Der Mensch und die ganze Welt ist als Werk der Liebe Gottes eine Offenbarung seines Wesens. In der Inkarnation und Kreuzigung Jesu Christi findet die Herabbewegung Gottes und seine Umarmung der Welt ihren stärksten Erweis (Joh 3,16). Das Johannesevangelium als eine Art

⁸⁰ Diese Worte von Maurice geben einen tiefen Blick und spiegeln den wohl zentralen Ausgangspunkt seines theologischen Denkens wieder: die Sehnsucht seiner Seele. Wo, bei allem Verständnis dafür, unsere Sehnsüchte zum Ausgangspunkt und zur Deutungshoheit werden, sind wir bei der Grundthese Feuerbachs angekommen. Gott und Glaube wird zur Reflexion unserer Sehnsüchte und Wünsche (vgl. Feuerbach 2016:134–146). Alles, was dann den eigenen Wünschen widerspricht, wird ignoriert oder umgedeutet. „More about it I cannot know“ (Niebuhr 2001:226). Hier kommt ein reduktionistischer Ansatz zu Tage, der nicht unbeachtet bleiben darf. Es ist von Bedeutung und trägt eine Symptomatik dieses Typus in sich, dass Niebuhr in Maurice den Conversionisten *par excellence* sieht.

Blaupause dieses Typus heranzuziehen ist fraglich, da das Evangelium des Johannes ebenso Bezüge zum Typus „Christ against Culture“ aufweist. „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben. Wer aber dem Sohn nicht gehorsam ist, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm“ (Joh 3,36). Wenn im Johannesevangelium sowohl universale (Joh 3,16; 8,12) als auch exklusive (Joh 3,36; 7,38f; 8,42ff; 17,9) Aussagen getroffen werden, weist dies auf eine umfassendere Wahrheit hin, die allein mit einem „against Culture“ oder „Transformer of Culture“ nicht treffend beschrieben ist. Ernest Scott betont, dass gerade das Evangelium, das dem Universalismus am meisten Ausdruck verleiht, zugleich das exklusivste der neutestamentlichen Schriften ist (Scott 1908:115–138). Die von Niebuhr ausgeführten universalen wie auch exklusiven Äußerungen des Johannes sind nicht Ausdruck der Abgrenzung zweier sich ausschließender Extreme, sondern beschreiben das in seinem Typus zuvor beschriebene Paradox eines „Christ and Culture in Paradox“. Abgesehen von Frederick Maurice folgten weder Calvin noch Wesley und schon gar nicht Augustin der Spur einer universalistischen Auffassung.

Auf den ersten Blick scheinen im Typus „Christ the Transformer of Culture“ die zahlreichen zuvor beschriebenen Spannungen wie aufgelöst. Die Plausibilität, die für eine Überlegenheit dieses Typus im Vergleich zu allen anderen spricht, liegt nicht in der Stärke der Argumentation, sondern vielmehr in Niebuhrs einseitiger Darstellung, die die Stärken der anderen Typen außer Acht lässt. Dazu kommt, wie Yoder (1996:53) betont, dass die Frage, was denn Transformation nun konkret bedeutet, völlig unzureichend beantwortet wird. Die Position „Christ the Transformer of Culture“, wie sie Niebuhr und vergleichbar auch Moltmann postuliert, basiert nicht zuletzt auf der Ablehnung eines für den Menschen und die Welt unverfügbaren, souveränen Gottes, wie ihn beispielsweise Karl Barth beschreibt (vgl. Kapitel 2.1.3).⁸¹ Eine übermäßige Betonung der *theologia naturalis* und ihrer in allen Bereichen der Gesellschaft zu findenden Anknüpfungspunkte steht in der Gefahr, die rettende Dimension der spezielle Offenbarung aus dem Auge zu verlieren (vgl. Kapitel 1.2.2).

⁸¹ Niebuhrs Abneigung gegenüber des ersten Typus „Christ against Culture“ hängt auch, wie Stassen herausstellt, mit der zunehmenden Aversion Karl Barths gegenüber zusammen (Stassen 1996:142). In überzogener Abgrenzung zum barthschen Christomonismus relativiert Niebuhr Christus in seiner Bedeutung auf ein irdisches Heilswirken hin (Niebuhr 1963:158). Im gegenwärtig evangelikal-pietistisch geprägten Freikirchentum ist ähnliches zu beobachten. Nach einer über Jahrzehnte überzogenen Christusfixierung folgt nun der Pendelschlag zu einer Christusrelativierung. In seinem früheren Werk *The Church against the World* vertrat Niebuhr noch die Auffassung, dass die Kirche auch unabhängig, ja sogar gegen die Kultur ihren Auftrag und ihre Bedeutung hat und schreibt gleich zu Beginn: „The world has always been against the church“ (Niebuhr 1935:1).

Angus Menuge sieht in der Überbetonung einer „Transforming Culture“ die Gefahr für die Kirche das eigene Profil zu verlieren, indem das Evangelium der Gnade auf Kosten eines aktionsorientierten „social gospel“ aufgegeben wird (Menuge 1999:45). Ein Utopismus, der die fortdauernde Kraft der Sünde unterschätzt, die Menschheitsgeschichte zu optimistisch wertet, den Himmel auf Erden sucht und den Glauben an ein Jenseits untergräbt (:44). Auf der einen Seite lassen sich die Unwuchten der Menschheitsgeschichte – inklusive der Kirchengeschichte – durch ein „Christ and Culture in Paradox“ treffender beschreiben als durch ein im Vergleich dazu utopisch anmutendes „Christ the Transformer of Culture“. Auf der anderen Seite ruft Jesus Christus selbst seine Jünger zu dieser scheinbaren Unmöglichkeit der Transformation der Welt auf. Wie sonst sollen seine Worte zu verstehen sein, wenn er sagt: „Darum sollt ihr so beten: Unser Vater im Himmel! Dein Name werde geheiligt. Dein Reich komme. Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden“ (Mt 6,9f).

C. Fazit des fünften Typus

Die Stärke des Typus „Christ the Transformer of Culture“ besteht in der Dynamik als Christ und Kirche offensiv und zuversichtlich in die Gesellschaft einzutreten. Johannes Reimer (2013:25) spricht von einer notwendigen „Kultur der Hingabe“, in der die Kirche ihren Auftrag, in die Welt zu gehen, ernsthaft annimmt und lebt, Hans-Werner Gensichen (1971:54) betont, dass die Theologie der Mission das Ziel haben muss, die Sendung als „transformierende Kraft des Evangeliums“ wirksam werden zu lassen und David Bosch (2000:511) hebt hervor, dass Mission als „activity that transforms reality“ verstanden werden muss. Der Christ wie auch die Kirche sind dazu berufen, die Gesellschaft im Sinne Christi zu transformieren. Bereits im ersten Kapitel der Genesis ist dem Menschen ein „Kulturauftrag“ gegeben: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet [...]“ (Gen 1,28). Der inkarnierte Christus ist als Fleisch gewordenes Wort nicht nur als Erlöser, sondern auch als König seiner Schöpfung in die Welt getreten. Der Schöpfer mit seiner Schöpfung ist vom Erlöser mit seiner Erlösung nicht zu trennen. Gott liebt nicht nur jeden einzelnen Menschen in der Welt, sondern auch die Welt (Joh 3,16), die sich nach Erlösung sehnt (Röm 8,20ff). Mit dem Engagement, sich für diese Welt einzusetzen, wird Gott als Schöpfer verherrlicht. Die offensive, wenn auch einseitige Betonung des „Christ the Transformer of Culture“-Typus ist daher für diese Forschungsarbeit bedeutsam.

3.2.7 Abschließende Bemerkungen zu Niebuhrs „Christ and Culture“

Niebuhr sieht im Typus „Christ the Transformer of Culture“ trotz aller auch dort vorzufindenden Mängel die schlüssigste Verhältnisbestimmung von Christ und Kultur (Niebuhr 2001:230). Wobei er gegen Ende seiner Ausführungen immer wieder auf das fragmentarische Wissen in der Korrelationsbestimmung von Christ und Kultur hinweist. Es sei unmöglich zu sagen: „This is the Christian answer“ (:231). Jede Entscheidung im Glauben sei vom Kontext der jeweiligen Zeit geprägt und jeder Gläubige müsse aufgrund seines Glaubens zu seinem eigenen Ergebnis kommen (:233). Dies ist nach Niebuhr aber nicht relativistisch, da die Entscheidungen zwar individuell, aber nicht individualistisch getroffen werden (:234). Ohne das Vertrauen auf die Treue Gottes ist es schwierig, das Relative unseres Glaubens einzugestehen, ohne in einen Relativismus zu verfallen (:239f).

3.3 Evaluation der fünf Typen Niebuhrs

Nachdem die fünf Typen reflektiert wurden, soll nun eine Evaluation dieser fünf Typen im Blick auf die Forschungsfrage der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt vorgenommen werden.

3.3.1 Kritische Reflexion

Niebuhr führt mit seinem Ansatz zunächst in eine von biblischen Gesamtzusammenhängen losgelöste Weite, verliert sich dann darin und versucht in seinem abschließenden Kapitel, etwas hilflos wirkend, gegen einen selbst heraufgeführten Relativismus anzukämpfen. Der Glaube an Gott bewahrt uns davor in einen Relativismus zu verfallen, so Niebuhr. Im Glauben erkennen wir, dass Gottes Schöpfung gut ist, dass die Inkarnation ein Instrument zu ihrer Erlösung ist, unsere Sünde selbstverschuldet ist, die Ewigkeit im Jetzt begonnen hat, Gott der Herr der Geschichte ist und der Mensch verantwortlich ist, die Welt zum Guten zu verändern (Niebuhr 2001:239f). Erstaunlicherweise zeigt Niebuhr, obwohl Ethiker, kaum Beispiele auf, wie denn nun christlicher Glaube in der Welt konkret agiert. Nach welchen Kriterien und Maßstäben, in welches Bild und mit welchen Ressourcen (z.B. Heiliger Geist, Gemeinde, Wort Gottes) soll die Kultur verändert werden? Ebenso nebulös bleibt, woher der „moral imperative“ kommt, der

dem Menschen bei Entscheidungen helfen soll (:232). In vielerlei Hinsicht lässt Niebuhr den Leser aufgeklärt und zugleich verwirrt zurück (vgl. Yancey 1997:33).⁸²

Niebuhr legt sich selbst in der Abwägung seiner fünf Typen fest, indem er den ersten Typus „against Culture“ negativ als „radical“ beschreibt, dem „of Culture“ eine chamäleonartige Christologie bescheinigt, dem „above Culture“ den naheliegenden Missbrauch der Kirche zuschreibt, dem „Culture in Paradox“ neben einiger Kritik seine Anerkennung zollt und „Transforming of Culture“ ohne weitere Kritik als konstruktivsten und zugleich umfassendsten Typus darstellt. Seine Präsentation verläuft im Muster von These und Antithese, in der der letzte Typus die Synthese darstellt (vgl. Yoder 1996:39f). Niebuhr umgibt seine Studie mit der Aura einer soziologisch objektiven Beschreibung. Es wäre glaubwürdiger, wenn Niebuhr offenlegen würde, dass in dem fünften Typus seine Präferenz liegt. Es wäre authentischer zuzugeben, dass eine pluralistische Darstellung hier nicht gewollt und beabsichtigt ist. So allerdings hat man den Eindruck, dass man unter dem Vorzeichen der Demut zu einer Meinung manipuliert wird.⁸³ Der letzte Typus Niebuhrs wird so offensichtlich als beste Relationsbestimmung zwischen Christ und Kultur zelebriert, dass im amerikanischen Kontext sich fast jede Kirchenbewegung bemühte unter die Conversionists lanciert zu werden. Selbst Personen und Kirchenbewegungen, die eigentlich Lutheraner oder Thomisten waren, gaben sich jetzt als Vertreter eines „Christ the Transformer of Culture“ aus (Ramsey 1961:112f). „Niebuhr hatte seine Typologie von vornherein so angelegt, dass der kultur-transformative Ansatz als der wertvollste erkannt werden musste“ (Hauerwas & Willimon 2016:66). Es darf daher nicht verwundern, dass die großen protestantischen Traditionskirchen in den USA dem entsprechen wollten (:65).

Die Eckpunkte biblischer Theologie wie Schöpfung, Sündenfall, Widersacher Gottes, Erwählung Israels, Geburt Jesu, Kreuz und Auferstehung, Pfingsten und die Kirche, Wiederkunft und das ewige Gericht (vgl. Hebr 6,1ff) werden in Niebuhrs *Christ and Culture* nicht in

⁸² Philipp Yancey (1997:33) merkt dazu an: „I remember that Niebuhr’s book left me feeling enlightened, but as confused as ever. All the approaches seemed to have something to contribute, and in fact, I could point to biblical examples of each one. Elijah hid out in caves and made lightning raids on Ahab’s regime; meanwhile, Obadiah worked within the system, running Ahab’s palace while sheltering God’s true prophets on the side. Moses worked to transform Culture. Solomon virtually combined church and state. Daniel loyally served a pagan empire; Jonah called down judgment on another. Jesus submitted to the judgment of a Roman governor; Paul appealed his case all the way to Caesar [...] Although Niebuhr had helped clarify the various approaches, he had not solved the debate in my mind“.

⁸³ Niebuhr (2001:25ff) betont in seinen Ausführungen in Anbetracht der Komplexität des Themas und der Vielfalt der Antworten immer wieder die Notwendigkeit einer demütigen Grundhaltung. Yoder (1996:66) weist darauf hin, dass Niebuhr hier von einer falschen Art von Demut spricht – denn Demut bedeute bei Niebuhr sich seiner Meinung anzuschließen. Oder wie Stassen (1996:222) diesbezüglich anmerkt: Demut bedeutet nicht, dass wir keine Kenntnisse von Jesus im Neuen Testament hätten, sondern dass wir bereit sind, unser Verständnis von Jesus einer ständigen Korrektur zu unterziehen.

ihren Zusammenhang gestellt, sondern in Auswahl (reduktionistisch) eingebaut oder gar fallen gelassen. Aber gerade diese Eckpunkte des Glaubens müssen bei der Frage nach der Korrelation von Gott und Welt zusammengehalten werden (Carson 2010:206). Eben diese in den Ausführungen Niebuhrs fehlenden Eckpunkte und Offenbarungskategorien lassen Niebuhr am Ende seiner Ausführungen hilflos wirkend zurück (vgl. Niebuhr 2001:230–256). Nicht von ungefähr führt der Missiologe Bosch sechs unverrückbare Eckpunkte der Mission aus, die auch für eine Korrelation von Kirche und Welt unverzichtbar und nicht voneinander zu trennen sind: Inkarnation, Kreuz, Auferstehung, Himmelfahrt, Pfingsten und Wiederkunft (vgl. Bosch 2000:512–518). Eine Matrix des Verhältnisses von Kirche und Welt wird diese Eckpunkte zu berücksichtigen haben.

Die von Niebuhr so dargestellte scheinbare Überlegenheit eines „Christ the Transformer of Culture“-Typus nährt sich von der Ausblendung zentraler biblischer „unangenehmer“ Offenbarungsinhalte. In den Ausführungen Niebuhrs bleiben beispielsweise das Böse, der Widersacher Gottes oder das Gericht – und damit eng verbunden auch die Frage nach Macht und Gerechtigkeit – weitgehend außer acht.⁸⁴ Eine Auslassung derartiger Offenbarungsinhalte führt zur Leugnung der Wirklichkeit. Kirche in der Welt kann aber nur erkennbares Licht und wirksames Salz in der Welt sein, wenn sie auch die „Power against Culture“ mit einbezieht, von der die Bibel gerade im Zusammenhang mit Transformation von Mensch und Gesellschaft einiges zu berichten weiß (vgl. Mt 10,2ff; Apg 19,19ff; 2Kor 10,4ff; Eph 6,10ff; 1Petr 5,8f). Wir haben es auf Erden nicht nur mit der Möglichkeit einer göttlichen Transformation zu tun, sondern ebenso mit der einer satanischen Transformation (Wingren 2004:149). Über Macht, auch über dämonische Macht, muss im Rahmen der Frage nach Gott und Welt, sowie Kirche und Welt gesprochen werden.⁸⁵

⁸⁴ Diane Yeager (1996:113) fragt hier: „Is Niebuhr, then, properly said to be naive about evil and power?“ und Raymond Whitehead (1985:26) macht in seinem Artikel „Christ and Culture Imperialisms“ ebenfalls darauf aufmerksam: dass „Niebuhr’s typology neglects the question of power“.

⁸⁵ Macht oder Autorität darf ebenso wenig monolithisch verstanden werden wie der Begriff Kultur. Wenn das Neue Testament von Macht spricht, gebraucht es Begrifflichkeiten wie: ἄρχω (Herrscher), ἀρχή (herrschen), ἐξουσία (Vollmacht), δύναμις (Kraft), κυριότης (Herrschaftsgebiet), θρόνος (Thron), ὄνομα (Namen). Macht kann sich hier auf vieles beziehen: auf himmlische wie auch irdische, göttliche wie auch menschliche, dämonische, geistige, politische, unsichtbare oder sichtbare Macht. Die Welt ist sowohl von der erhaltenden Macht Gottes (Kol 1,15ff) als auch von der zerstörerischen Macht Satans (2Kor 4,4) durchdrungen. Aber all das ist unter Gottes Kontrolle (vgl. Delling in ThWNT 1966, 1:481–483).

Die Welt wird in der Bibel nicht als ein neutraler Lebensraum geschildert (vgl. Hi 1,1ff; 2Kor 4,4). Satan ist unverzichtbar für die Erklärung des Bösen in der Welt und darf nicht als eine Art Requisit vergangener Zeiten (Guardini 1951:96) oder als mythologischer Rest (Girard 2008) deklariert werden. Auf jeder Seite des Neuen Testaments findet sich der Sachverhalt von Macht und Autorität wieder, wie beispielsweise in Strukturen, Obrigkeiten, Regeln, Institutionen, Ideologien, Ritualen, Regeln, geistlichen Einflüssen *et cetera* (Wink 1984:99). Hinter jeder gesellschaftlichen Machtstruktur oder Person steht eine geistige Macht in Form von Überzeugungen, Werten, Glauben, Religionen, Ideologien. Hinter Begrifflichkeiten wie Friede, Gerechtigkeit, Wahrheit, Liebe *et cetera* stehen Überzeugungen, welche diesen Worten entweder Macht oder Ohnmacht verleihen (vgl. Wink 1992:77f). Nicht wenige Christen glauben an Gott den Allmächtigen, dessen Allmacht hier auf Erden aber wie abgespalten ist (Stassen 1996:214).

In der Frage der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt darf die Frage der Macht und des Bösen nicht außer acht gelassen werden. Schon gar nicht, wenn die Verhältnisbestimmung von (Frei-)Kirche und Welt mit dem Anspruch einer Transformation versehen wird. Teil der Berufung der Kirche in der Welt besteht auch darin, Gottes Macht und Herrschaft in der Welt zu proklamieren und die Machenschaften widergöttlicher Macht ans Licht zu bringen (Eph 3,10; 5,11). Auf diesem Hintergrund betrachtet wird deutlich, dass beispielsweise in Diktaturen der für diese Gesellschaftsform dann integrativste Typus noch lange nicht richtig sein muss.⁸⁶

⁸⁶ Ein eindrückliches wie warnendes Beispiel dafür ist die weitgehende Anpassung der Kirchen im Dritten Reich. Die Barmer Theologische Erklärung steht hingegen als ein positiv mahnendes Beispiel dafür, den Anspruch Jesu Christ nicht unter den Anspruch der Herrschenden zu stellen.

3.3.2 Verschiedene Interpretationen der fünf Typen

Im Folgenden werden die fünf Typen Niebuhrs aus sieben unterschiedlichen Blickwinkel betrachtet. Sie verdeutlichen noch einmal die unterschiedlichen Profile der jeweiligen Typen und stellen zugleich eine Vertiefung wie auch hilfreiche Zusammenschau dar.

Die fünf Typen aus dem Blickwinkel...

1. der Trinität
2. der Menschheitsgeschichte
3. ihres jeweiligen Gnadenverständnisses
4. der fünf Grundmodelle von Theo Sundermeier
5. der Mathematik
6. des „Umgangs“ mit einem Computer
7. der Bibel

1. Die fünf Typen aus dem Blickwinkel der Trinität

Niebuhr bezeichnet die Trinität als drei Dimensionen der Souveränität (vgl. Stassen 1996:138) (siehe dazu Tabelle 3, Seite 156).

1. Gott Vater: Gott Vater als erste Dimension der Souveränität betont die Herrschaft des Schöpfers über allen Dingen.

- Der Radikale mit seiner „Christ against Culture“-Haltung sieht hierin die Gesetze und Gebote Gottes über Natur und Gesellschaft (Niebuhr 2001:81),
- der Akkomodationist (The Christ of Culture) das immanent-rationale, göttlich-moralische Prinzip (:114),
- der Synthesist (Christ above Culture) die etablierte Herrschaft Gottes in den natürlichen Dingen im Einssein von Schöpfer und Erlöser (:143),
- der Dualist (Christ and Culture in Paradox) eher den Sündenfall als die Möglichkeiten Gottes (:188),
- der Transformationist (Christ the Transformer of Culture) die Erlösungstat Christi als Partizipation an der Schöpfung (:192ff).

2. Gott Sohn: Jesus Christus als zweite Dimension der Souveränität Gottes erweist sich in seiner in der Menschheitsgeschichte wirkenden Erlösung.

- Der Radikale sieht die Erlösung Jesu Christi im Leben des Einzelnen aus den Normen des Neuen Testaments (Niebuhr 2001:46ff),
- der Akkomodationist in seinem eigenen moralischen Tun (:109ff),
- der Synthesist in der Verbindung und Kompromissfindung (:120f),
- der Dualist in der Aufrechterhaltung des Gesetzes Christi mit eingeschränkter Hoffnung auf eine grundlegende Veränderung der Gesellschaft (:157),
- der Transformationist in der göttlichen Möglichkeit einer gegenwärtigen Erneuerung (:195ff).

3. Gott Heiliger Geist: Der Heilige Geist als dritte Dimension göttlicher Souveränität äußert sich in der göttlichen Einflussnahme auf Menschen und Institutionen.

- Der Radikale sieht die Sünde in der Welt und grenzt sich der Welt gegenüber ab (:79f),
- der Akkomodationist sieht göttliches im Denken des Menschen und den Institutionen dieser Welt (:113),
- der Synthesist findet sich nicht mit der Präsenz des Bösen ab und sucht die Gnade Gottes im Menschen und in den Institutionen (:146ff),
- der Dualist sieht die Existenz des Menschen und der Institutionen im Spannungsbogen von Gnade und Sünde (:185),
- der Transformationist sieht die Erlösungsmöglichkeit aller Dinge in Jesus Christus (:195).

Die fünf Typen aus dem Blickwinkel der Trinität

| | | Gott Vater: Herrschaft in der Welt | Gott Sohn: Erlösung in der Welt | Gott Heiliger Geist: Einflussnahme auf die Welt |
|---|-----------------------------------|---|---|---|
| 1 | against Culture | Gebote Gottes, die über dem Menschen stehen | Christus als Retter im Widerspruch zur Welt | Leben im Geist bedeutet Trennung zur Welt |
| 2 | of Culture | Immanent rationales, göttlich moralisches Prinzip | Christus als moralisches Ideal | Der Heilige Geist als Geist der Zeit |
| 3 | above Culture | Herrschaft Gottes im Einssein von Schöpfer und Geschöpfen | Christus als königliche Majestät über alles | Geist Gottes im Menschen und den Institutionen |
| 4 | Culture in Paradox | Sündenfall als Gericht und Möglichkeit Gottes | Aufrechterhaltung des Gesetzes Christi | Der Mensch im Spannungsbogen von Geist und Fleisch |
| 5 | Transformer of Culture | Partizipation an der Schöpfung Gottes | Erlösung Christi als gesellschaftliche Erneuerung | Erlösungsmöglichkeit aller Systeme durch den Geist Gottes |

Tabelle 3: Die fünf Typen aus dem Blickwinkel der Trinität

2. Die fünf Typen aus dem Blickwinkel der Menschheitsgeschichte

Zur Perspektive der unterschiedlichen Geschichtsverständnisse der jeweiligen Typen hält Niebuhr fest (vgl. Niebuhr 2001:194f):

1. Christ against Culture: Für den exklusiven Christen (Radikaler) ist die Menschheitsgeschichte die Geschichte einer aufsteigenden Kirche oder christlichen Kultur und einer sterbenden, heidnischen Zivilisation.
2. The Christ of Culture: Für den kulturellen Christen (Akkommodationist) ist die Menschheitsgeschichte die Geschichte der Begegnung des Geistes mit der Natur.
3. Christ above Culture: Für den Synthesisten ist die Menschheitsgeschichte die Geschichte, in der die Vernunft, das Evangelium und die Kirche den Weg zur endgültigen Gemeinschaft mit Gott bereiten.

4. Christ and Culture in Paradox: Für den Dualisten ist die Menschheitsgeschichte die Geschichte des Kampfes zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Leben und Tod.
5. Christ the Transformer of Culture: Für den Conversionisten ist die Menschheitsgeschichte die Geschichte von Gottes mächtigen Taten und den Antworten des Menschen darauf.

3. Die fünf Typen aus dem Blickwinkel ihres jeweiligen Gnadenverständnisses

Während ein „Christ against Culture“ das Gesetz legalistisch überbetont, wird bei „The Christ of Culture“ eine universal wirkende Gnade propagiert. In den anderen, differenzierteren Positionen liegt bei „Christ above Culture“ die Tendenz einer institutionell verankerten Werkgerechtigkeit vor; bei „Christ and Culture in Paradox“ ein Ringen von Gesetz und Gnade; bei „Christ the Transformer of Culture“ eine starke Betonung auf der Gnade und der Möglichkeiten Gottes. Jeder Typus neigt damit zu einer spezifischen Engführung des Gnadenverständnisses. Ein „Christ against Culture“ lässt letztendlich die Gnade außer Acht, „The Christ of Culture“ führt zur billigen Gnade, „Christ above Culture“ zu einer von der Kirche abhängigen Gnade, „Christ and Culture in Paradox“ zu einer Gnade in fast unerträglicher Spannung, „Christ the Transformer of Culture“ zu einer zu unbestimmten Gnade. Im folgenden ist dies in Tabelle 4 zusammengefasst.

| | | Sichtweise der Gnade | Gefahr der Einseitigkeit |
|---|-------------------------------|---|---------------------------------------|
| 1 | against Culture | Gesetz wird legalistisch überbetont | Gnade wird außer Acht gelassen |
| 2 | of Culture | Universal wirkende Gnade | Billige Gnade |
| 3 | above Culture | Institutionell verankerte Werkgerechtigkeit | Von der Kirche abhängige Gnade |
| 4 | Culture in Paradox | Gesetz und Gnade in der Auseinandersetzung | Gnade in fast unerträglicher Spannung |
| 5 | Transformer of Culture | Gnade und Möglichkeiten Gottes im Mittelpunkt | Gnade der Unbestimmtheit |

Tabelle 4: Die fünf Typen aus dem Blickwinkel ihres jeweiligen Gnadenverständnisses

4. Die fünf Typen aus dem Blickwinkel der Grundmodelle von Theo Sundermeier

Theo Sundermeier arbeitet fünf Grundmodelle heraus, wie sich das Christentum im Laufe der Kirchengeschichte zu anderen Religionen verhalten hat. Zwischen diesen fünf Grundmodellen Sundermeiers und den fünf Typen Niebuhrs besteht eine deutliche Parallelität (vgl. Sundermeier 1987:420–421).

1. **Erfüllungsmodell:** Sundermeier spricht von dem in der römisch-katholischen Kirche heute noch gültigen „Erfüllungsmodell“, bei dem die nichtchristlichen Religionen auf die Kirche hingeordnet werden. Die Christusoffenbarung vollendet hierbei das verschüttete Wissen der Religionen (:420). Die Lehre vom *logos spermatikos* oder auch Karl Rahners „anonyme Christen“ sind hier einzuordnen. Dieses Erkenntnismodell gleicht dem Niebuhrschen „Christ above Culture“.
2. **Diastatisches Modell:** Das „diastatische Modell“, das, nach Karl Barth, die Religion negativ als konzentrierten Ausdruck des menschlichen Unglaubens beurteilt und jede „natürliche Offenbarung“ leugnet (KD IV, 2:305; 3:927). Das diastatische Modell steht in einer inhaltlichen Korrespondenz zu Niebuhrs „Christ against Culture“.
3. **Dualistisches Modell:** Das „dualistische Modell“, bei dem die anderen Religionen als Werk des Bösen, oder gar Kreationen Satans gesehen werden. Wie das diastatische Modelle steht auch das dualistische Modell in einer inhaltlichen Korrespondenz zu Niebuhrs „Christ against Culture“.
4. **Fortschrittsmodell:** Das „Fortschrittsmodell“, das sich an der Geschichte orientiert und diese als Selbstentäußerung des absoluten Geistes versteht. Das Christentum gleicht dem Konvergenzpunkt aller Religionen oder wird, wie in der liberalen Tradition Troeltschs, als die höchste Entwicklung aller Religionen angesehen. Hier finden wir Parallelen zu Niebuhrs „The Christ of Culture“, wie auch zu seinem „Christ the Transformer of Culture“.
5. **Dialektisches Modell:** Das „dialektische Modell“ bei dem Christus von allen Religionen strikt zu trennen ist. Dieses Modell weist Ähnlichkeiten auf mit Niebuhrs „Christ and Culture in Paradox“.

5. Die fünf Typen aus dem Blickwinkel der Mathematik

Aus dem Blickwinkel eines Mathematikers könnten die fünf Typen wie folgt dargestellt werden:

1. „Christ against Culture“ als grundsätzlich antithetisch unvereinbar ($A \neq B$)
2. „The Christ of Culture“ als korrelational (A/B)
3. „Christ above Culture“ als hierarchisch ($A > B$)
4. „Christ and Culture in Paradox“ als dialektisch ($A = / \neq B$)
5. „Christ the Transformer of Culture“ als transformativ ($A+B=C$)

6. Die fünf Typen aus dem Blickwinkel des „Umgangs“ mit einem Computer⁸⁷

1. In „Christ against Culture“ sehen Christen in sämtlichen kulturellen Erzeugnissen sündige, gegen Christus stehende Veräußerungen. Ein Computer ist hier ein weiteres Beispiel der Verderbtheit und ein Indiz dafür, wie die Sünde alles infiziert, was der Mensch tut.
2. In „The Christ of Culture“ sieht der Christ die gesamte Kultur im Einklang mit Christus. Der Computer ist als Ausdruck menschlicher Entwicklung und menschlichen Willens eine Erweiterung göttlicher Wirksamkeit.
3. In „Christ above Culture“ wird der Computer als Erweis der Fähigkeit des menschlichen Verstandes befürwortet, jedoch der erhabenen Schönheit und Weisheit Christi nachgeordnet.
4. In „Christ and Culture in Paradox“ lebt der Christ als Bürger zweier oft im Widerspruch zueinander stehenden Welten, er hat daher eine paradoxe Beziehung zum Computer. Er lehnt den Computer auf der einen Seite ab und zugleich heißt er ihn willkommen.
5. In „Christ the Transformer of Culture“, ist der Computer als Kulturgut eine Erweiterung von Gottes guter Schöpfung mit großartigen Potenzialen. Christen sind also aufgerufen, die Potenziale des Computers im Namen Christi zum Segen der Kultur anzuwenden.

⁸⁷ In Anlehnung an den englischen Internetartikel, Online im Internet: URL: <http://www.calvin.edu/academic/rit/webBook/chapter7/niebuhrTech.htm> [Stand 2017-09-04].

7. Die fünf Typen aus dem Blickwinkel der Bibel

Aus der Perspektive des biblischen Zeugnisses können Teilaspekte jeder der fünf Typen bejaht werden:

- Ja, nach Heiligkeit zu streben und ein „against Culture“ zu allem Widergöttlichen der Kultur zu sprechen
- Ja, in der Weltgeschichte die Hand Gottes und damit punktuell ein „Christ of Culture“ zu erkennen
- Ja zu einem „above Culture“, dass Christus sich auch durch den Verstand zu erkennen gibt
- Ja zur christlichen Existenz die in einer paradoxen Spannung lebt, wie sie ein „Culture in Paradox“ beschreibt
- Ja, die Welt im Sinne Gottes zu verändern wozu ein „Transformer of Culture“ motiviert

Zugleich kann zu jeder der fünf Typen Niebuhrs in einigen Aspekten ein biblisch fundiertes „Nein“ gesprochen werden:

- Nein zu einer Abgrenzung gegenüber der Welt, wie sie ein „against Culture“ postuliert
- Nein zu einer Auflösung Christi in die Kultur mittels eines „Christ of Culture“
- Nein zu einem „above Culture“, bei dem eine Trennung zwischen Natürlichem und Göttlichem menschlicher Subjektivität überlassen bleibt
- Nein zu der Gefahr einer „Culture in Paradox“, in dem auch gottfern agierende Institutionen sich auf göttliche Legitimation berufen können
- Nein zu einer Einseitigkeit eines „Transformer of Culture“, welche die Unwucht der Universalität der Sünde aus dem Auge verliert

Ein Blick in die Bibel bestätigt, dass die Handlungen Gottes mit den Menschen und ihrer Geschichte nicht mit einem entweder-oder gefasst werden können, sondern quer durch die verschiedenen Typen Niebuhrs gehen: Elia versteckte sich in Höhlen und wirkte gegen das Regime Ahabs. Zugleich arbeitete Obadja im Palast von Ahab und versuchte so Elia zu schützen. Mose war berufen, das Volk Israel aus der Gefangenschaft zu führen und verwandelte die Kultur des Volkes Israels von Grund auf. König Solomon kombinierte Priestertum (Kirche) und Staat. Daniel diente inmitten eines heidnischen Reiches einem Diktator. Der Prophet Jona rief das Gericht Gottes über einer Stadt aus. Jesus gab sich dem Urteil eines römischen Statthalters hin. Paulus lies sich verhaften und ins Gefängnis werfen. Ein andermal berief er sich

auf seine römische Staatsbürgerschaft und wurde zum römischen Kaiser gebracht (vgl. Yancey 1997:33).

Fazit

Aus allen sieben Blickwinkel kann folgendes festgehalten werden:

1. Jede der fünf Typen kann je nach Kontext und Situation für die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt ihre Bedeutung haben.
2. Keine der fünf Typen ist für sich allein genommen ausreichend, die Relation von Kirche und Welt zu beschreiben.

3.3.3 Beispiele modifizierter Typen

Zu Beginn der Analyse der fünf Typen Niebuhrs wurde bereits begründet, warum gerade sie für diese Forschungsarbeit geeignet sind (vgl. Kapitel 3.1.1). Nachdem die fünf Typen skizziert, reflektiert, gewertet und aus unterschiedlichen Blickwinkeln miteinander verglichen wurden, kann nun folgende Frage geklärt werden: Können die fünf Typen Niebuhrs die Forschungsfragen nach der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt im deutschsprachigen Raum ausreichend erfassen, oder gibt es bessere Alternativen dazu?⁸⁸ Um dies zu klären, sollen nun andere Typen in der Frage der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt aufgezeigt werden.

1. Colin Greene

Colin Greene schlägt vor, aufgrund der heutigen multikulturellen Lebensweise Niebuhrs fünf Typen in folgende drei zu modifizieren (Greene 2004:26ff).

- A. Das apostolische Modell (apostolic model), das in etwa dem „Christ against Culture“ entspricht.
- B. Das Christentum-Modell (christendom model), bei welchem sich das Christentum mit der Kultur identifiziert.
- C. Das pluralistische Modell (pluralistic model), in welchem das Christentum vor der Kultur kapituliert.

⁸⁸ Niebuhrs ursprüngliche Klasterung, neun Jahre vor Veröffentlichung des Buches *Christ and Culture*, lautete: 1. The Law Type (Christ against Culture); 2. The Natural Law Type (The Christ of Culture); 3. The Architectonic Type (Christ above Culture); 4. The Oscillatory Type (Christ and Culture in Paradox); 5. The Conversionist Type (Christ the Transformer of Culture) (Niebuhr 1996:15–29).

2. George Mardsen

George Mardsen plädiert für eine Erweiterung der zu eng geführten fünf Typen Niebuhrs und führt dazu einen Alternativvorschlag von Michael McConnell aus: Danach sollte der Typus „Christ against Culture“ untergliedert werden in „Church apart from Culture“ und „Church in conflict with Culture“. Die Typen „Christ above Culture“ und „Christ and Culture in Paradox“ könnten in einem Typus „Church accommodated to Culture“ zusammengefasst werden. „Christ the Transformer of Culture“ sollte besser „Church influencing Culture“ genannt, und „Church controlling Culture“ und „Culture controlling Church“ als neue Typen aufgenommen werden (Mardsen 1999:13).

3. Wayne Martindale

Wayne Martindale empfindet aufgrund seiner Untersuchung über die geistlichen Aufbrüche und Verfolgungen der Christen in China die fünf Typen Niebuhrs als unzureichend und formuliert in Anlehnung an die Worte Jesu „in der Welt [...] nicht von der Welt“ (Joh 17,11ff) für den chinesischen Kontext ein „Christ beside Culture“ (Martindale 1999:146). Ein „Christ and Culture“ in China müsse nach den Forschungsergebnissen Martindales als ein „Christ through and in spite of Culture“ beschrieben werden (:156). Denn selbst Mao Zedong, dessen „Reformen“ Millionen Menschen das Leben kosteten, verbreitete durch die Vertreibungen der Christen ungewollt das Evangelium über das ganze Land. Nicht das Streben nach Freiheit und Demokratie, sondern die innere Erneuerung, nicht das eigene Bemühen die Gesellschaft zu transformieren, sondern die Loyalität zu Gott führte zu nachhaltigen Veränderungen, so Martindale (:159).

4. Craig Carter

Craig Carter sieht in Niebuhrs *Christ and Culture* eine zu antithetische Gegenüberstellung, die einer Differenzierung bedarf. Er wirft Niebuhr vor Christus mit dem Christentum gleich zu stellen und seine fünf Typen auf eine längst vergangene Ära des Christentums zu beziehen (Carter 2007:53). Daher entwirft Carter seine eigene Typen und unterscheidet zwei Grundarten (:128ff). Siehe dazu Tabelle 5, Seite 163.

- A. Drei Typen, die eine falsche Art beschreiben, wie das Christentum in die Kultur einwirkt.
- B. Drei Typen über die richtige Art, wie echtes Christsein auf die Welt einwirkt.

| | A. falsche Korrelation: Kirche zur Welt | B. rechte Korrelation: Kirche zur Welt |
|---|---|--|
| 1 | Christus legitimiert Kultur (z.B. Kreuzzüge) | Christus transformiert Kultur (z.B. William Penn, Martin Luther King Jr.) |
| 2 | Christus humanisiert Kultur (z.B. Martin Luther oder Billy Graham) | Christus humanisiert Kultur (z.B. Mutter Theresa) |
| 3 | Christus transformiert Kultur (z.B. Augustin) | Christus separiert von Kultur (z.B. Benediktiner oder die Wiedertäufer) |

Tabelle 5: Falsche und rechte Korrelation zur Welt nach Craig Carter

Letztlich zieht Carter eine pazifistische Trennlinie und postuliert, dass jegliche Allianz zwischen Kirche und Staat sowie jegliche Anwendung von Gewalt auf einer fehlerhaften Theologie beruhe und so kein gottgefälliges Verhältnis zur Kultur entstehen kann. Donald Carson bezeichnet diesen Ansatz von Carter als „sadly reductionistic“ (Carson 2010:222).

5. Stanley Hauerwas und William Willimon

Stanley Hauerwas und William Willimon betonen, dass Kirche die Kolonie des Himmels inmitten einer fremden Kultur ist und Christen diese Wahrheit durch ihr tägliches Leben bezeugen (Hauerwas & Willimon 2016:12). Die Bestimmung der Kirche wird im Neuen Testament nicht mit einem „against Culture“ sondern vielmehr mit einem „for Culture“ umrissen. Dem Evangelium und Christus zu folgen bedeutet einer Gegenkultur namens Kirche beizutreten (:53). „Die Kirche existiert heute als Gemeinschaft von Fremdbürgern in der Welt, eine kühne Kolonie von Gläubigen in einer Gesellschaft des Unglaubens“ (:79). Christen leben inmitten der Spannung: Zum einen als Aliens (Fremde) und zugleich als Bürger dieser Welt. In dieser Spannung zu leben ist zugleich Herausforderung und Gelegenheit; ein Wagnis des Glaubens wie Abraham, als er berufen wurde in ein neues Land zu ziehen. Hauerwas und Willimon bringen, was den Kern des Evangeliums und die Identität der Kirche Jesu betrifft, ausgesprochen zentrale Gedanken ein. Zugleich begrenzen sie den Transformationsradius göttlichen Wirkens auf die Reichweite der Kirche mit ihren einzelnen Gliedern und verlieren die Kirche überragende Dimension des Reiches Gottes aus dem Auge (:197).

6. John Howard Yoder

John Howard Yoder spricht sich vehement gegen Niebuhrs fünf Typen aus und schlägt seine eigenen drei Typen vor (Yoder 1996:82–89):

1. „Kirche des Aktivismus“: Sie ist mehr um den Aufbau einer besseren Welt besorgt als um die Erneuerung der Kirche. Die Verherrlichung Gottes geschieht durch die Humanisierung sozialer Strukturen. Kirche soll sich, wo immer möglich, in sozialen Bewegungen für mehr Gerechtigkeit einbringen. Kirche meint die wahrhaft fortschrittlichen Kräfte der Geschichte erkennen zu können und unterstützt diese.
2. „Kirche der Bekehrung“: Die Kirche ist überwiegend auf sich ausgerichtet und sucht, wo möglich, einzelne Menschen aus einer verdorbenen Welt zu retten. Der säkulare Fortschrittsoptimismus wird abgelehnt, da er als falsches Versprechen gesehen wird, um den Ruf in die Nachfolge Jesu Christi zu umgehen.
3. „Kirche des Bekenntnisses“: Dieser Typus darf nicht als Synthese der obigen zwei Typen verstanden werden, sondern stellt einen radikal anderen Weg dar. Die Kirche des Bekenntnisses versteht sich weder als Veränderung des Einzelnen (Kirche der Bekehrung) noch fokussiert sich auf die Veränderung der Gesellschaft (Kirche des Aktivismus). Sie sieht sich vielmehr in der Entschlossenheit Christus in allem Herr sein zu lassen.

Fazit

Die Ergänzungsvorschläge und Modifikationen von Niebuhrs fünf Typen lassen erkennen, dass auch diese nur eingeschränkt geeignet sind die Relation des dreieinen Gottes mit seiner Kirche zur Welt zu beschreiben. Aus jedem neu hinzukommenden Gesichtspunkt lassen sich Erkenntnisse gewinnen, die zu einer Veränderung oder einer Hinzunahme neuer Typen Anlass geben können. Beispielsweise beinhalten die von Greene (2004:26ff) vorgeschlagene Reduktion auf drei Typen oder die Erweiterung von Mardsen (1999:13) nachvollziehbare Argumente. Die Betrachtung aus dem chinesischen Kontext von Martindale (1999:145–166), die Reflexionen von Hauerwas und Willimon (2016:12) wie auch von Yoder (1996) sind beachtenswert und haben deutliche Stärken. Die Konstruktion von Carter (2007:53) hingegen wirkt aufgesetzt. Es

ist nicht nachvollziehbar, warum beispielsweise Martin Luther falsch, aber Martin Luther King richtig bei der Korrelation von Kirche und Welt gehandelt haben sollen.

Jeder Typus setzt Konturen und Raster, die dem dynamischen Leben des Glaubens aus einer lebendigen Beziehung zu Gott heraus niemals voll umfänglich gerecht werden kann. Und doch sind derartige Typen hilfreich, ja sogar notwendig, da sie nachvollziehbare und verständliche Kategorien bilden, die ein gemeinsames Nachdenken und Diskutieren erleichtern oder gar erst ermöglichen. Auch im Blick auf die Qualitäten anderer Zuordnungen geben die fünf Kategorien Niebuhrs einen breiten Überblick und bilden die wohl umfassendste und bedeutsamste Forschung ihrer Art. Nicht von ungefähr haben sich die fünf Typen Niebuhrs in der wissenschaftlichen Diskussion durchgesetzt. Daher sind sie auch für die Forschungsfrage nach der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt von Nutzen.

3.3.4 Schlussbemerkungen zur Typologisierung Niebuhrs

Methodisch gesehen führt Niebuhr fünf Typen ein, um die Verhältnisbestimmung von Gott und seiner Kirche zur Welt (Kultur) zu beschreiben. Erwies sich die Verhältnisbestimmung von Gott und Welt durch die fünf Kategorien Niebuhrs methodisch gesehen als sinnvoll? Sind die Kriterien dieser Typologie substanziell genug, um adäquate Aussagen in der Verhältnisbestimmung von Gott und Welt, oder wie Niebuhr sagt von „Christ and Culture“ zu generieren?

Neun Jahre vor Veröffentlichung seines Buches *Christ and Culture* befasste sich Niebuhr in „Types of Christian Ethics“ mit Stärken und Schwächen einer typologischen Vorgehensweise.⁸⁹ Darin sieht Niebuhr seine fünf Typen als gedankliche Konstruktionen, die zwar keinem Individuum ganz entsprechen, aber zu anderen Disziplinen wie beispielsweise der Psychologie, Soziologie, Anthropologie oder Ökonomie in einer erhellenden Wechselwirkung treten können. Niebuhr weist ausdrücklich darauf hin, dass jede seiner fünf Typen eine vereinfachte künstliche Konstruktion ist (Niebuhr 2001:43). Beispielsweise könne jede zur Begründung eines Typus angeführte Person auch Charakteristiken anderer Typen aufweisen. Dennoch sieht Niebuhr diese methodische Vorgehensweise als hilfreich an, um bei der Frage von Christus und Kultur Orientierung zu erlangen (:44).

Typen sind methodisch gesprochen Klassifikationssysteme, definierte Cluster, die helfen Komplexität und Vielfalt, beispielsweise aufgrund einer phänomenologischen Ähnlichkeit zuzuordnen. Die typologische Methode hilft daher, übergeordnete phänomeno-

⁸⁹ Diese Manuskript „Types of Christian Ethics“ wurde von Diane Yeager editiert und erstmals 1996 veröffentlicht (Stassen, Yeager & Yoder 1996:31–89).

logische Zusammenhänge darzustellen und zu verdeutlichen. Die Stärke einer Typologie besteht in der Herausstellung übergeordneter Gemeinsamkeiten, ihre Schwäche in der oftmals ungenauen Darstellung des Details. Der Vorteil typologischer Methodik liegt in der Möglichkeit, für komplexere Themenzusammenhänge ein Bild zu entwerfen und damit einen Überblick geben zu können. Beispielsweise könnte man für die Frage, ob es ethisch vertretbar ist in einer kriegesischen Auseinandersetzung Menschen zu töten, zwei extreme Typen entwerfen: die des Pazifismus, die jede Tötung des Gegners unabhängig von den Umständen ablehnt, und den Typus eines Machiavellismus, bei dem jegliches Mittel zur Erhaltung der eigenen Macht erlaubt ist. Für beide extreme Typen finden wir in der Menschheitsgeschichte Beispiele. Die Stärke einer solchen Zuordnung besteht in der Herausstellung und Gegenüberstellung der beiden Extreme. Auch hier können weitere Typen zwischen den beiden Polen konstruiert werden, wie beispielsweise die eines „gerechten“ oder die eines „heiligen“ Krieges, oder eine Mischform aus beiden, wie wir sie beispielsweise im mittelalterlichen Christentum vorfinden (vgl. Bainton 2008:173–189).

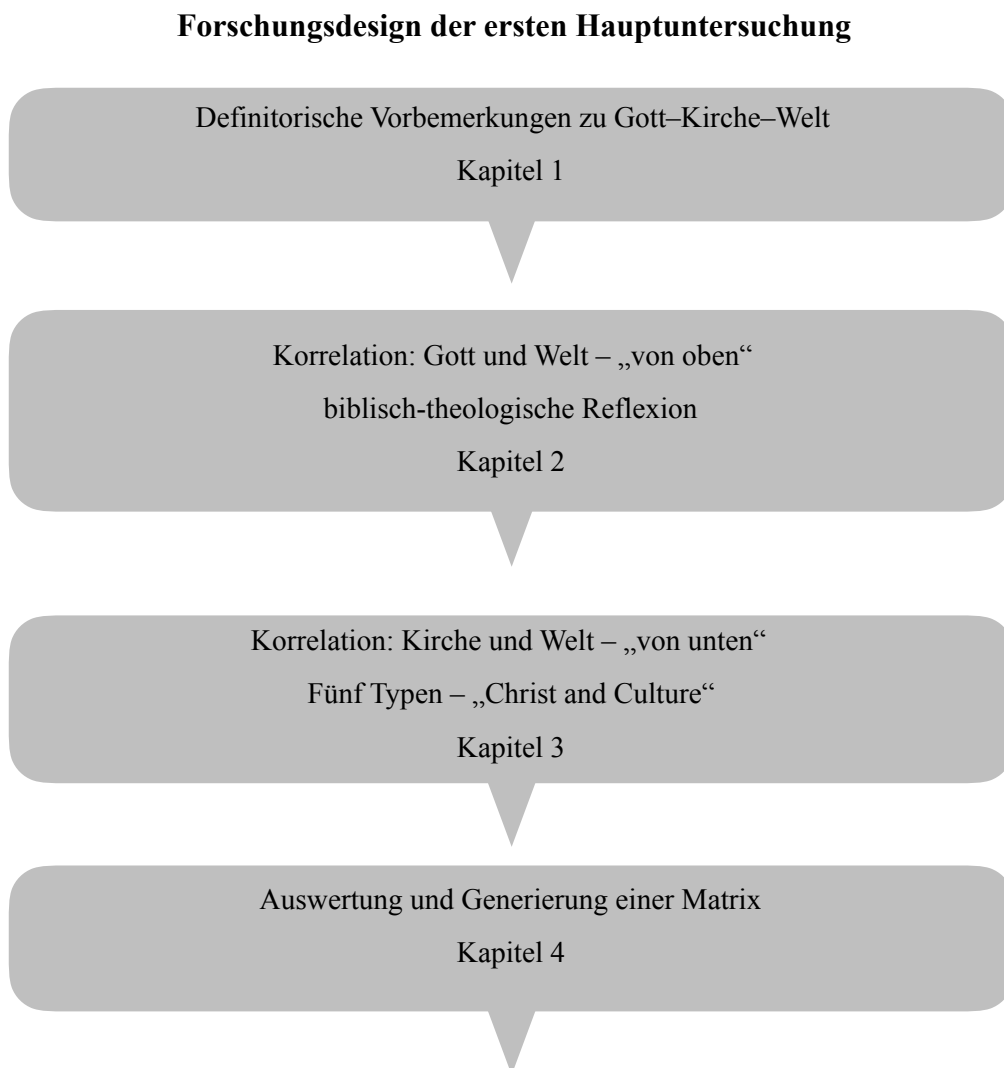
Bei aller Begrenzung, die eine typologische Methodik mit sich bringt, ist es Niebuhr gelungen, im Rahmen eines nachvollziehbaren Gedankensystems, Grundsätzliches im Verhältnis von Gott und Welt respektive von Kirche und Welt darzustellen. Die Verhältnisbestimmung von Gott und Welt kann durch die fünf Kategorien Niebuhrs methodisch gesehen sinnvoll beschrieben werden. Die fünf Typen sind substantiell genug, adäquate Aussagen in der Verhältnisbestimmung von Gott und Welt zu generieren und daher für diese Untersuchung geeignet.

4. Auswertung und Generierung einer Matrix

Nachdem die Untersuchung der Frage nach der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt sowohl „von oben“ (Kapitel 2) als auch „von unten“ (Kapitel 3) abgeschlossen ist, kann nun die Auswertung und Generierung der Matrix erfolgen.

4.1 Forschungsdesign der ersten Hauptuntersuchung

Der Forschungsverlauf der ersten Hauptuntersuchung der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt lässt sich wie in Grafik 3 zusammenfassen:



Grafik 3: Forschungsdesign der ersten Hauptuntersuchung

Nachdem die Reflexion von Gott, Kirche und Welt abgeschlossen ist, können wir auf Grundlage der definitorischen Vorbemerkungen (Kapitel 1) die Ergebnisse der biblisch-theologischen Reflexion – „von oben“ (Kapitel 2) – sowie der Reflexion aus der Perspektive des Menschen – „von unten“ (Kapitel 3) – zusammenfassen und eine Matrix formulieren. Die Schritte zur Bildung einer Matrix können wie folgt formuliert werden.

1. Zum Ersten wurden in einem definitorischen Grundkapitel (Kapitel 1) entscheidende Vorbemerkungen zu Gott-Kirche-Welt erläutert und ihre korrelative Beziehung erklärt. Ebenso wurden die epistemologischen Grundlagen erläutert, auf der die Untersuchung basiert und auf das Geheimnis Gottes hingewiesen.
2. Zum Zweiten wurde aus der Perspektive „von oben“, vom biblischen Zeugnis herkommend, das Geheimnis Gottes in seiner Beziehung zur Welt untersucht (Kapitel 2). Dabei wurde die Frage gestellt, wie sich Gott in der Welt offenbart und mit welchen zentralen Merkmalen er sein Wesen in der Welt kundtut. Daraus ergaben sich folgende Grundannahme:
 - Gott ist nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Erhalter seiner Schöpfung. Alles, was existiert, steht in einem, wenn auch durch den Sündenfall gebrochenen, Wesenszusammenhang zum dreieinen Gott.
 - Der dreieine Gott offenbart sich in seinen wesentlichen Offenbarungsmerkmalen als liebender und als heiliger Gott.
 - Seine Kirche ist dazu berufen das Wesen Gottes respektive seine Liebe und Heiligkeit in der Welt zu verdeutlichen und so Licht und Salz zu sein.
 - Nicht nur das Wesen Gottes, sondern auch das Verhältnis seiner Kirche zur Welt ist nur paradox (dialektisch) – oder besser ausgedrückt „komplementär“ – zu fassen.
 - Missionarische Wirksamkeit basiert auf der Grundlage des biblischen Zeugnisses. Das impliziert eine Beachtung biblischer Eckdaten wie beispielsweise: Schöpfung, Sündenfall, Widersacher Gottes, Erwählung Israels, Geburt Jesu, Kreuz und Auferstehung, Pfingsten und die Kirche, Wiederkunft und das ewige Gericht.

3. Zum Dritten wurde mittels der fünf Typen Richard Niebuhrs das Verhältnis von Gott und Welt gleichsam „von unten“, vom Menschen her, untersucht (Kapitel 3).

Eine Matrix nur „von oben“ (Offenbarungsmerkmale) zu beschreiben bleibt zu abstrakt, eine Matrix nur „von unten“ (Typen Niebuhrs) zu definieren zu subjektiv. Eine substanzielle Matrix, welche die Verhältnisbestimmung von (Frei-)Kirche und Welt zu umschreiben vermag, muss beide Perspektiven berücksichtigen.

Im ersten Teil der biblisch-theologischen Reflexion wurde deduktiv, „von oben“, das biblische Zeugnis an die Forschungsfrage angelegt. Die Vorgehensweise, die dem zweiten Teil zugrunde liegt, war induktiv, „von unten“, anhand einzelner kirchengeschichtlicher Persönlichkeiten, entworfen worden.⁹⁰ Auf diese Weise wird der deduktive Ansatz, „von oben“, mit den induktiven Ansatz, „von unten“, für diese missionswissenschaftliche Untersuchung fruchtbar gemacht. Im Folgenden wird die Sicht „von oben“ mit der Sicht „von unten“ in einer Zusammenschau reflektiert.

4.2. Bewertung und Auswahl der Typen Niebuhrs

Wenn die Ergebnisse der fünf Typen „von unten“ auf dem Hintergrund dieser Untersuchung „von oben“ bewertet werden, kommen wir zu folgendem Ergebnis: Drei der fünf Typen sind aus der Perspektive „von oben“ relevant. Zwei Typen entfallen. Eine aus biblisch-theologischen Gründen, die andere aufgrund der protestantisch-freikirchlichen Perspektive, die dieser Arbeit zu Grunde liegt. Im Folgenden soll das Entfallen von zwei Typen sowie die Bedeutsamkeit der verbleibenden drei Typen begründet werden.

⁹⁰ Indem Niebuhr einzelne kirchengeschichtliche Persönlichkeiten zur Begründung seiner Typen wählt, arbeitet er methodisch gesehen induktiv. Induktion beschreibt den gedanklichen Vorgang, von etwas Spezifischem (z.B. einem konkreten Individuum wie beispielsweise Martin Luther oder Augustin) zu einer allgemein gültigen Theorie zu gelangen. „Bei der induktiven Argumentationsweise wird von einer bestimmten Situation ausgegangen, sie kann eine subjektive Erfahrungssituation von einzelnen oder mehreren Menschen sein. Diese subjektive Erfahrungssituation wird beobachtet und das Ergebnis wahrgenommen. Aus den beiden beobachteten Schritten wird nun die Regel abgeleitet“ (Faix 2006:86). Da die induktive Methode eine empirische Vorgehensweise ist, die von den Erfahrungen Einzelner ausgeht, wird sie auch mit Bezug auf ihre Wirkungsrichtung als Prozess „von unten nach oben“ als „bottom-up“ bezeichnet.

Zwei Typen die entfallen

1. Von bestenfalls indirekter Bedeutung aus der Sicht „von oben“ ist der Typus „Christ of Culture“, da er sich, wie Niebuhr anmerkt, einem biblisch definierten Christsein entzieht und somit den Erkenntnissen „von oben“ widerspricht (vgl. Niebuhr 2001:87). In diesem Typus ist Christus nicht der „von oben“ inkarnierte Sohn Gottes. Hier ist Christus das höchste Ideal der Kultur, eine Art moralische Instanz und Messias der Gesellschaftsstrukturen, der in den tugendhaften Absichten der jeweiligen Zeit aufgeht. Dieser Typus bedarf nicht der Botschaft vom Kreuz (1Kor 1,18ff), von Sünde, Erlösung und Auferstehung. Daher ist der Typus „Christ of Culture“ keine Art legitimen Christseins, sondern vielmehr ein humanistisch geprägter moralischer Entwurf, eine Art Kultur-Philosophie, eine neue Religion mit christlichen Anleihen, eine Art Ideal spiritueller Erkenntnis (vgl. Carson 2010:36). Dieser Typus dient bestenfalls zur Veranschaulichung einer misslungenen Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt. Hier ist zu „lernen“, was alles nicht getan werden sollte, wenn die Kirche ihre Berufung, den dreieinen Gott in seiner Liebe und Heiligkeit abzubilden, nicht verlieren will. Aus diesen Gründen wird der Typus „Christ of Culture“ zur Bildung der Matrix nicht berücksichtigt.
2. Im Typus „Christ above Culture“ wird die Kirche zur Wächterin der Gesetze und Ordnungen gesetzt. Kirche ist hier die autorisierte Institution Gottes auf Erden und ihre Führer sind unantastbar, da von Gott eingesetzt. Mission wird zur Selbstrealisierung der Kirche. Diese Auffassung könnte gleichsam als Grundlage der katholischen wie orthodoxen Kirche der Scholastik konstituiert werden. Für diese Untersuchung muss jedoch festgehalten werden, dass mit der Entstehung der Freikirchen in Deutschland um 1800 zugleich die Säkularisierung einsetzte und der so begründete Einfluss eines „Christ above Culture“ in der westlichen Kultur nicht mehr gegeben ist (vgl. Yancey 1997:1). Impulse dieses Typus, wie: Christus als Souverän über Kultur und Kirche; die Zusammenschau von Christus und Kultur, Natur und Gesetz, Philosophie und Theologie; die nicht verlorene *imago Dei* durch den Sündenfall *et cetera*, werden unter anderem in dem Typus „Christ the Transformer of Culture“ reflektiert. Daher bringt der Typus „Christ above Culture“ aus protestantischer wie auch aus freikirchlicher Sicht kaum einen Beitrag ein, der nicht in den folgenden drei Typen aufgegriffen wird. Für die Verhältnisbestimmung von Freikirche und Welt im deutschsprachigen Raum spielt dieser Typus, im direkten Bezug, eine zu vernachlässigende Rolle. Indirekt ist er von Bedeutung, da er den Kontext europäischer

Kultur über Jahrhunderte beeinflusst hat. Daher wird der Typus „Christ above Culture“ zur Bildung der Matrix nicht mit aufgenommen.

Drei Typen, die aus der Sicht „von oben“ bedeutsam sind

Von Bedeutung für diese Forschung sind die verbleibenden drei Typen. Sie können, so unterschiedlich sie auch sind, im Rahmen des biblischen Zeugnisses gefunden werden und sind zugleich für den freikirchlichen Kontext relevant. Da die Liebe und Heiligkeit Gottes untrennbar zum Wesenskern des biblischen Zeugnisses gehören lässt sich auch in allen drei Typen ein unmittelbarer Zusammenhang zu den Offenbarungsmerkmalen der Liebe und der Heiligkeit Gottes erkennen.

1. Der Typus „Christ the Transformer of Culture“ stellt die Liebe Gottes in den Mittelpunkt und ruft die Jünger Jesu wie seine Kirche dazu auf, die Welt mit der Barmherzigkeit Gottes zu umarmen. Dieser Typus gibt uns die Motivation und Inspiration mit Freude in die Welt zu gehen, um sie im Sinne des Reiches Gottes zu verändern.
2. Der Typus „Christ against Culture“ stellt die Heiligkeit Gottes in den Mittelpunkt und ruft die Jünger und die Kirche auf, beispielsweise zur Gottlosigkeit und Sünde, zur Korruption und Ungerechtigkeit ein in der Welt deutlich vernehmbares „Nein“ zu sprechen.
3. Der Typus „Christ and Culture in Paradox“ bringt den Spannungsbogen zwischen Heiligkeit und der Liebe Gottes zur Sprache. Damit setzt dieser Typus einen gedanklichen Brückenschlag zwischen einem „Christ the Transformer of Culture“ und einem „Christ against Culture“, ohne jedoch diese beiden unterschiedlichen Blickwinkel in sich vollumfänglich vereinen zu können.⁹¹

Fazit

Im Miteinander dieser drei Typen entsteht eine dynamische und dennoch stabile Kirche mit einer leidenschaftlichen Bewegung in die Welt hinein. Ihre Dynamik gewinnt sie aus der Liebe Gottes (Christ the Transformer of Culture). Ihre Stabilität gewinnt sie aus der Heiligkeit Gottes

⁹¹ Auch „Christ and Culture in Paradox“ stellt nicht eine alles umfassende Sichtweise dar. Helmut Gollwitzer (1955:18) weist beispielsweise auf die Ergänzungsbedürftigkeit lutherischer Paradoxie hin: „Die Utopie einer Weltverbesserung durch das Evangelium war durch Luther zwar beseitigt, nicht aber war verhindert die Resignation eines Sich-Abfindens mit der Welt, wie sie ist“.

(Christ against Culture). Nicht in einem Entweder-oder, sondern in der Komplementarität von Liebe und Heiligkeit wird die Kirche zu einem lebendigen Feuer, das zugleich wärmt und verzehrt und so die Welt zu verändern vermag (Lk 12,49). Sie hält den Spannungsbogen zwischen Heiligkeit und Liebe, Abstoßung und Umarmung, Inklusion und Exklusion, Geschieden- und Verbundenheit (Christ and Culture in Paradox). Ihr Profil erhält sie, indem sie das als heilig bekennt, was Gott heilig ist, auch wenn dies zu Unannehmlichkeiten und Auseinandersetzungen in der Welt führt (Christ against Culture). Ihre leidenschaftliche Bewegung in die Welt wird genährt durch den festen Glauben, dass Gott, dem Erhalter und Schöpfer dieser Welt, alle Dinge möglich sind und sie so dazu berufen ist zum Lob seiner Herrlichkeit diese Welt zu verändern (Christ the Transformer of Culture).⁹²

Erkenntnistheoretisch müssten Christen gerade durch die Trinitätslehre bestens damit vertraut sein, dass eine Dreiheit auch eine Einheit und eine Einheit eine Dreiheit abzubilden vermag. Ähnlich verhält es sich auch mit diesen drei Typen. Theologisch zwar unhaltbar, haben aber nicht wenige Christen die Liebe Gott-Sohn zugeordnet, die Heiligkeit Gott-Vater, und der Heilige Geist fungiert irgendwie dazwischen. Oder um mit den Typen Niebuhrs zu sprechen: „Christ the Transformer of Culture“ würde dann der Offenbarung von Gott-Sohn am meisten entsprechen, „Christ against Culture“ der Offenbarung von Gott-Vater und „Christ and Culture in Paradox“ der Offenbarung Gottes im Heiligen Geist.

4.3 Generierung einer Matrix

Damit ist die Vorarbeit zur Formulierung einer Matrix zur Beschreibung der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt abgeschlossen. Es ist nun möglich auf Grundlage der definitorischen Vorbemerkungen (Kapitel 1) sowie der theologischen Reflexion einer Theologie der Offenbarungsmerkmale Gottes „von oben“ (Kapitel 2) und der Reflexion der Perspektive des Menschen „von unten“ (Kapitel 3) zu einer Formulierung der Ergebnisse im Sinne einer Matrix zu kommen.

Basierend auf den obigen Ausführungen und Ergebnissen soll diese möglichst leicht verständliche, nachvollziehbare und zugleich aussagekräftige Matrix zur Beurteilung eines angemessenen Verhältnisses von (Frei-)Kirche und Welt im deutschsprachigen Raum skizziert

⁹² Mit Miroslav Volf (2012:280) plädiert diese Untersuchung dafür „bewaffnet mit den Grundverpflichtungen des Christentums, mutig die sich ständig wandelnde Welt moderner Kulturen zu betreten“ und gegen den Rückzug in „lokale Gemeinschaftsformen“ wie sie MacIntyre (1984:263) vorschlägt.

werden. In den Ausführungen wird bewusst von „(Frei-)Kirche“ gesprochen, da die Matrix zwar in erster Linie für den Kontext der Freikirchen (FEG im BEFG) im deutschsprachigen Raum gilt, aber auch starke Bezüge zum Wesen der Kirche als solches ausweist. Die Matrix soll die Ergebnisse fokussieren, wohl wissend, dass dadurch bei weitem nicht alle behandelten Gedanken berücksichtigt werden können. Sie muss und kann nicht den Anspruch erheben, ein Gütesiegel alles bis dahin Erforschten zu sein. Sie muss allerdings gemäß den aus der biblisch-theologischen Vertiefung gewonnene Ergebnissen nachvollziehbar sein und muss das Wichtigste auf den Punkt gebracht zusammenfassen können. Ohne die Konzentration auf die Essenz der Untersuchung bliebe die Formulierung einer Matrix zu allgemein und wäre im weiteren Verlauf der Untersuchung nicht verifizierbar.

4.3.1 Formulierung einer Matrix anhand von Fragenkomplexen

Zur Formulierung der Matrix können wir das Verhältnis von (Frei-)Kirche und Welt auf Grundlage der erzielten Ergebnisse in vier Fragenkomplexen ordnen, die in den folgenden Kapiteln in einer empirisch qualitativen Untersuchung (im Rahmen der Freikirche im BEFG) aufgegriffen und weitergeführt werden.

1. Wie und wo artikuliert sich die Heiligkeit Gottes, sein „Nein“, die Abstoßung, die Exklusion, das Geschiedensein, das Schranken-Setzen der Welt gegenüber in Theorie und Praxis der Freikirche im BEFG? Wie wirkt sich dies auf die Salz- und Lichtwirkung für die Welt aus?
2. Wie und wo wird die Liebe Gottes, sein „Ja“, die Umarmung, die Inklusion, die Verbundenheit, das Schranken-Durchbrechen zur Welt hin in Theorie und Praxis der Freikirche im BEFG ausgeübt? Wie wirkt sich dies auf die Salz- und Lichtwirkung für die Welt aus?
3. Wie verhält sich in der Korrelation der Freikirche (im BEFG) zur Welt ein „Christ against Culture“, ein „Christ and Culture in Paradox“ und ein „Christ the Transformer of Culture“ zueinander?
4. Wie ist bei all dem die Freikirche im BEFG Repräsentant des dreieinen Gottes? Was von seinem Wesen leuchtet in der Welt durch diese Freikirche im deutschsprachigen Raum auf?

4.3.2 Kurzformulierung einer Matrix

Die Reflexion einer Theologie „von oben“ wie auch „von unten“ ergab, dass Gott sich (von oben) in seiner Liebe und seiner Heiligkeit offenbart. Seine Liebe und Heiligkeit reflektieren sich ebenso in drei einander sich ergänzenden Typen Richard Niebuhrs (von unten). Auf den Punkt gebracht kann die Matrix wie folgt formuliert werden:

Zentrales Merkmal in der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt ist Gott selbst. Gottes entscheidende Wesensmerkmale sind seine Liebe und seine Heiligkeit. Diese beiden zentralen Merkmale Gottes werden „von oben“ aus dem biblischen Zeugnis offenbart: „von unten“ offenbaren sie sich in drei sich gegenseitig durchdringenden Typen:

„Christ the Transformer of Culture“ (Liebe),
„Christ against Culture“ (Heiligkeit),
„Christ and Culture in Paradox“ (Liebe und Heiligkeit).

Matrix: Die Liebe und die Heiligkeit Gottes sind die zentralen Offenbarungsmerkmale seiner (Frei-)Kirche in der Welt, die sich sowohl in einem „Transformer“, einem „against“ wie auch einem „Paradox“ ihrer Kultur gegenüber erweisen.

5. Qualitative Untersuchung: Methode und Erhebung

Wie kann die gewonnene Matrix (vgl. Kapitel 4.3.2) nun konkret an das Korrelationsverhältnis der Freikirche im BEFG zur Welt angelegt werden? Es wäre beispielsweise möglich, historisch zentrale Dokumente im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) und sonstige schriftliche Quellen der Freikirche in ihrer Beziehung zur Welt auf die Matrix hin zu untersuchen. In dieser Untersuchung wird ein anderer Weg eingeschlagen, der im folgenden begründet wird.

5.1 Methodenwahl und Konzeption

Für diese Forschungsarbeit werden aus dem BEFG sieben für diese Bewegung zentrale Leiterpersönlichkeiten (Experten) interviewt. Diese Experteninterviews werden auf der Basis von methodischen Erkenntnissen der empirischen Sozialwissenschaften zusammengestellt, durchgeführt und ausgewertet. Das bedeutet, dass im Rahmen dieser missionswissenschaftlichen Thesis Forschungsmethoden und Techniken angewandt werden, die aus einer anderen wissenschaftlichen Disziplin stammen. Die Zusammenführung unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen, wie die der Theologie und der Sozialwissenschaften, muss begründet und geklärt werden. Ist ein derartiges Miteinander überhaupt möglich und sinnvoll? Wenn „ja“, unter welchen Voraussetzungen? Wo sind Chancen und wo Gefahren oder Grenzen?

5.1.1 Wissenschaftstheoretischer Hintergrund

Theologie als Wissenschaft mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen in Verbindung zu bringen, war vor der Aufklärung gang und gäbe. Der Missiologe David Bosch weist darauf hin, dass die strikte Trennung von säkularen Wissenschaften und theologischer Wissenschaft Folge der Aufklärung ist (Bosch 2000:267–274). In der Theologie gab es in den letzten hundert Jahren vermehrt unterschiedliche Ansätze, die Disziplin der Theologie mit den Erkenntnissen empirischer Sozialwissenschaften in ein fruchtbares Miteinander zu führen. Dies geschah sowohl von katholischer als auch von protestantischer Seite.

Von katholischer Seite aus brachte Karl Rahner bereits in den 60er Jahren als Mitherausgeber in dem fünfbändigen „Handbuch der Pastoraltheologie“ den Vorschlag ein, in einer ersten Phase eine sozialwissenschaftliche Analyse des Themas zu erstellen und dann in

einer zweiten Phase die erste Phase theologisch zu reflektieren (Rahner 1964–72). Die katholischen Religionspädagogen Norbert Mette und Hermann Steinkamp befassten sich ausgiebig mit der Korrelation von Sozialwissenschaften und den Paradigmen einer empirischen Theologie (Mette & Steinkamp 1983:166). Der niederländische katholische Theologe Johannes A. van der Ven legte im Jahr 1990 mit seinem *Entwurf einer empirischen Theologie* einen weit beachteten systematischen Ansatz einer empirischen Theologie vor. Hans-Georg Ziebertz promovierte bei van der Ven und gilt gegenwärtig als einer der führenden empirisch arbeitenden Praktischen Theologen in Deutschland (vgl. Ziebertz 2011). So untersuchte Ziebertz z.B. die Weltbilder und Glaubensvorstellungen Jugendlicher auf empirischer Basis (vgl. Ziebertz & Riegel 2008).

Von protestantischer Seite aus kann Ernst Troeltsch als einer der ersten gedanklichen Vorreiter empirischer Theologie angesehen werden. Troeltsch sieht das Christentum in einer schwerwiegenden Krise der modernen Welt gegenüber (GS I:986). Um die Kluft zwischen Religion und Kultur zu überbrücken, schlägt Troeltsch den versöhnenden Weg der *Synthese* vor (Troeltsch 2008:70). In der Synthese von Glaube und Welt oder von Theologie und Sozialwissenschaften liegt für Troeltsch eine umfassende und überzeugende Kraft gesellschaftlicher Veränderung (GS I:975). Richard Niebuhr greift unter dem Einfluss seines Doktorvaters Troeltsch diesen Gedankengang in seinem *Christ and Culture* auf (Niebuhr 2001:30f). Niebuhr wie auch Troeltsch gehören zu den bedeutendsten Vordenkern, die über das Verhältnis von Christentum und Welt grundlegend forschten und dabei auch das Miteinander der Disziplinen wie das der modernen Sozialwissenschaften (vor allem der Soziologie) und der Theologie reflektierten. Adolf Schlatter spricht sich indirekt für eine empirisch arbeitende Theologie aus, die nicht nur Glaubensinhalte postuliert, sondern sich „als Ergebnis einer methodisch einsichtigen erkennenden Verarbeitung der Erfahrungswirklichkeit von Natur, Menschsein und Geschichte“ versteht (Neuer 1986:44). Aus neuerer Zeit sei die Dissertation von Tobias Faix (2006) erwähnt, in der sich Faix mit den Grundlagen und der Begründung einer empirischen Theologie auseinandersetzt.

Sowohl auf katholischer als auch auf protestantischer Seite wurde geforscht, wie die empirisch gewonnenen Erkenntnisse aus den Sozialwissenschaften für eine Empirische Theologie fruchtbar gemacht werden können. Dabei sind die Forschungsarbeiten von Johannes A. van der Ven aufs engste mit dem Stichwort einer empirischen Theologie verbunden. Sein Ansatz, die empirischen Sozialwissenschaften in den theologischen Methodenkanon zu

implementieren, ist für den methodischen Verlauf wie auch die Begründung dieser Forschungsarbeit von Bedeutung und wird daher im Folgenden betrachtet.

5.1.2 Empirische Theologie nach van der Ven

Der von Johannes A. van der Ven 1990 veröffentlichte *Entwurf einer empirischen Theologie* lieferte vor allem in der (europäischen) Praktischen Theologie einen beachteten und bis heute kontrovers diskutierten Beitrag.⁹³ Grundlegend geht van der Ven dabei auf die Frage ein, wie die Praktische Theologie und die empirisch arbeitenden Human- und Sozialwissenschaften in der Forschungspraxis zusammen arbeiten können. Van der Ven stellt das mögliche Miteinander in vier idealtypisch verdichteten Modellen dar.

Zum Ersten – Monodisziplinarität: Aus der Theologie stammende Grundsätze werden auf konkrete praktische Situationen hin ausgelegt. Theologie wird hier als eine reine Anwendung wissenschaftlich theologischer Reflexionen innerhalb ihrer eigenen Disziplin verstanden. Van der Ven wirft der Monodisziplinarität vor, dass es dabei um keine echte Praxis biblisch-theologischer Aussagen im Leben der Menschen geht, sondern vielmehr um eine abstrakte Anwendung von Theologie. Es wird gleichsam deduktiv, dogmatisch „von oben herab“, am Leben der Menschen vorbei Theologie betrieben. Für van der Ven ist dieser deduktive Ansatz unzureichend, da er an der heterogenen, divergenten, verworrenen und manchmal sogar chaotischen Lebenswirklichkeit der Menschen vorbei geht (van der Ven 1994:104ff).

Zum Zweiten – Multidisziplinarität: Hier wird versucht „theologische Einsichten mit empirischen Tatsachen auf eine methodisch gelenkte und systematisch geordnete Weise in Zusammenhang zu bringen“ (van der Ven 1994:108). In einem Nebeneinander wird mit den jeweils eigenen Methoden und Annahmen geforscht und dann versucht, die Ergebnisse miteinander zu verbinden. In diesem Zwei-Phasen-Modell sammelt der Theologe in der ersten Phase Erkenntnisse, beispielsweise aus der empirischen Forschung der Sozial- oder Humanwissenschaften und interpretiert diese dann in einer zweiten Phase von seinem theologischen Standpunkt aus. In dieser Rezeptionsform bezeichnet beispielsweise Karl Rahner (1964-1972), in dem maßgeblich von ihm konzipierten mehrbändigen „Handbuch der Pastoral-

⁹³ Vgl. z.B. Fuchs (2000:191–210); Bucher (2002:128–154); Schweyer (2007:211–225); Först (2010:246–258).

theologie“, die Soziologie als eine Art vorbereitende Hilfswissenschaft, welche zur Erhellung der Gegenwartssituation der Kirche benötigt wird.

Dieses Modell der Multidisziplinarität ist für van der Ven mit mehreren Problemen behaftet: Zum einen werden die empirischen Wissenschaften als Hilfswissenschaften der Theologie verstanden, die nur das Material liefern, das dann von der Theologie mit der Gefahr einer Willkürlichkeit interpretiert wird. Darüber hinaus steht der Theologe in der Gefahr, sich von dem Datenmaterial empirischer Wissenschaften abhängig zu machen. Eine so geartete Inanspruchnahme anderer wissenschaftlicher Disziplinen kann statt zur Erhellung, zu einer hermeneutischen Abhängigkeit der Theologie führen. Dies wird vor allem dann geschehen, wenn die sozial- und humanwissenschaftlich gegebenen Annahmen nicht mehr hinterfragt werden können. Soziologische Erkenntnisse werden so zur bestimmenden Interpretation der Theologie. Theologie konvertiert zur Soziologie. Gerade bei diesem Modell besteht nach van der Ven die Gefahr, die unterschiedlichen normativen Hintergründe der verschiedenen Disziplinen nicht ausreichend zu berücksichtigen (van der Ven 1994:107ff).

Zum Dritten – Interdisziplinarität: Bei der Interdisziplinarität steht kein Nacheinander, sondern ein parallel laufendes und interaktives Miteinander der unterschiedlichen Disziplinen. Die Themen werden in Kooperation und reziproker Beziehung dialogisch gemeinsam erarbeitet. Dies kann zum einen durch ein und dieselbe Person bewerkstelligt werden, wenn dementsprechend zwei oder mehrere Disziplinen studiert wurden (intrapersonale Interdisziplinarität), oder in einem Team von Wissenschaftlern unterschiedlicher Disziplinen (interpersonale Interdisziplinarität). Interdisziplinäres Arbeiten wird von van der Ven zwar als erstrebenswert gesehen, kommt aber seiner Meinung nach kaum zur Anwendung. Nach welchen Kriterien jedoch werden die Vorgehensweise, Methodik oder erkenntnistheoretischen Grundvoraussetzungen entschieden? Wie soll beispielsweise, so fragt van der Ven weiter, ein Kompromiss zwischen einem unantastbaren Offenbarungsinhalt der Theologie und einer pluralistisch denkenden Sozialwissenschaft erzielt werden? (van der Ven 1994:117).

Resümee der ersten drei Modelle

Nach van der Ven helfen bei der Monodisziplinarität die Sozialwissenschaften lediglich bei der Anwendung der Theologie. In dem Modell der Multidisziplinarität führen die Sozialwissenschaften die erste Phase durch und die Theologen die zweite Phase. Nach dem Interdisziplinären Modell stehen Sozialwissenschaften und Theologie dialogisch nebeneinander. Diese drei

Modelle reflektiert van der Ven als unzureichend und versucht mit einem vierten Modell – der Intradisziplinarität – einen neuen Weg einzuschlagen.

Zum Vierten – Intradisziplinarität: Intradisziplinarität bedeutet die Übernahme und Inkorporation von Konzepten, Methoden und Techniken einer Wissenschaft durch eine andere. Mit diesem Ansatz möchte van der Ven die Probleme der drei zuvor erläuterten Herangehensweisen vermeiden. Weder eine Monokultur, die in der eigenen Disziplin behaftet bleibt (Monodisziplinarität), noch ein Nacheinander (Multidisziplinarität) oder Miteinander (Interdisziplinarität) der Disziplinen, sondern eine vollwertige Übernahme von Methoden und Techniken der einen Wissenschaft durch die andere.⁹⁴ Intradisziplinarität bedeutet für van der Ven, dass Theologie selbst empirisch und in Richtung einer empirischen Methodologie erweitert werden muss (van der Ven 1994:117). Hier übernehmen die Theologen selbst die Methoden der Sozialwissenschaften und wenden diese an (van der Ven 1999:272).

5.1.3 Evaluation der intradisziplinären Theologie van der Vens

Das Ziel van der Vens, durch eine Kooperation von Theologie und empirischer Forschung eine höhere Praxisnähe zu erreichen, ist nachvollziehbar und bedeutsam.⁹⁵ So werden beispielsweise Gedanken, Meinungen und Emotionen von Menschen wissenschaftlich erfasst und sichtbar gemacht. In der Tat kann empirische Forschung in der Theologie einen wertvollen Beitrag leisten. Sie kann helfen, die gegenwärtigen Erfahrungswirklichkeiten des Menschen und seiner Geschichte besser verstehen zu lernen und mit theologischen Inhalten zu verbinden.

Tobias Kläden (2014:177) stellt heraus, dass bereits die Konstruktion der Typologie van der Vens mit seinen vier Verhältnisbestimmungen für unsere Zeit „anschlussfähig ist, da die verschiedenen Modi der Kooperation von einem pluralitäts- und ambiguitätsfähigen Standpunkt aus charakterisiert und evaluiert werden“. Van der Vens empirische Intradisziplinarität ist sowohl für die Praktische Theologie als auch für die Missionswissenschaften gegenwarts- tauglich und kann durch einen kreativen Kontrast mit den Humanwissenschaften vor der Gefahr

⁹⁴ Beispielsweise werden in der Biochemie Biologie und Chemie vollwertig miteinander verbunden. Oder das von Mark Zuckerberg gegründete Unternehmen Facebook, in dem sich seine beiden Harvardstudiengänge Informatik und Psychologie zu einem Produkt vereinen.

⁹⁵ Van der Ven (1994:89) spricht in diesem Zusammenhang davon, dass ein eigener empirischer Ansatz in der Praktischen Theologie nötig ist, der „auf das Beschreiben und Erklären der hermeneutisch-kommunikativen Praxis, so wie diese tatsächlich verläuft, gerichtet“ ist.

gesellschaftlicher Isolation bewahren. Aus anthropologischer Sicht konvergiert das intradisziplinäre Modell mit dem multiplen Selbst unserer Zeit.

Intradisziplinäres Arbeiten verlangt explizit die Übernahme verschiedener Perspektiven, oder mehr noch, es verlangt das In-Beziehung-Setzen verschiedener wissenschaftlicher Kulturen, und zwar nicht zwischen, sondern innerhalb der Person des Forschenden. (Kläden 2014:189)

In der missionswissenschaftlichen Forschung werden zunehmend empirisch sozialwissenschaftliche Arbeitsmethoden integriert. Zum einen ist dies zu begrüßen, da gerade die Missionswissenschaft die säkularisierte Welt zum Ziel hat (Bosch 2000:376–378). Des weiteren bedeutet dies auch, den einzelnen Menschen mit seinem Erfahrungshorizont empirisch zu erforschen und darzustellen. Hier kann die empirische Forschung einen Beitrag leisten. Bei dem Versuch eines Miteinanders von so unterschiedlichen Disziplinen wie der Theologie und sozialwissenschaftlich empirischer Forschung darf jedoch nicht naiv vorgegangen werden. Worauf ist zu achten, um sowohl der Theologie als auch der empirischen Forschung gerecht zu werden? Johannes Först spricht einen zentralen Gedanken an, wenn er in seiner Habilitationsschrift auf die unterschiedlichen Wirklichkeitsverständnisse von empirischer Forschung und Theologie zu sprechen kommt. Für Först sind die durch empirische Untersuchungen gewonnenen Daten Manifestationen eines sozialwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses (Först 2010:256).

Im Unterschied zur theologisch-methodologischen Frage nach jenem Sein schlechthin, welches die Theologie Gott nennt, folgen die Sozialwissenschaften aufgrund einer naturwissenschaftlichen Grundorientierung der agnostischen Methodologie, wonach hinter die in sozialen Kategorien beschriebene und erklärte Wirklichkeit denkerisch-analytisch nicht mehr zurückgegangen werden kann. (Först 2010:257)

Sozialwissenschaften tragen also ein immanent bezogenes Wirklichkeitsverständnis in sich, während die Theologie als Lehre von Gott einer transzendenzbezogenen Wirklichkeitsdeutung folgt. Beide Disziplinen geben Einblicke in die unterschiedlichen Betrachtungsarten ihrer Wirklichkeitsvorstellungen. „Der Wahrnehmungsstil der Soziologie ist ein anderer als derjenige der Gläubigkeit“ (Kaufmann 1979:25). Wie stark die Unterschiede sind, wird auf der

Metaebene beispielsweise durch folgende Fragen sichtbar: Worin bestehen Sinn und Ziel des Lebens? Gibt es ein Leben nach dem Tod? Braucht der Mensch Erlösung? Existiert Gott? Gibt es einen Vater im Himmel? Wer ist Jesus Christus? Was ist Wahrheit? Wie lässt sich ein Mensch vom Heiligen Geist leiten? Aus der Perspektive eines Forschers mit einem rein immanent orientierten Wirklichkeitsverständnis gleichen derartige Fragen einem „Sprung in die Metaebene“ und scheinen mit einem Rationalitätsverlust einher zu gehen (Först 2010:246).⁹⁶ Sozialwissenschaften nehmen die oben genannten Fragen zwar als Gegenstandsbereich ihrer Forschung mit auf, beziehen sie aber nicht *per se* als Wirklichkeitserfahrung auf sich selbst. Wo aber der Selbstbezug fehlt, ist das Evangelium als Herzstück der Theologie verloren gegangen. Först spricht sich daher für eine indirekte Empirische Theologie aus, in der Erkenntnisse empirisch sozialwissenschaftlicher Wirklichkeitswahrnehmung mit eingebracht werden, aber nicht die Grundlage der Theologie bilden (:258).⁹⁷

Eine der pointiertesten Kritiken Empirischer Theologie stammt von Rainer Bucher. Nach Bucher habe die Empirische Theologie sich selbst entgrenzt und sich zugleich durch ihr methodisches Vorgehen auf das der empirischen Sozialforschung begrenzt um sich ihre Wissenschaftlichkeit zu sichern. Damit verstellt die Empirische Theologie den Kontrast zwischen theologischer und nicht-theologischer Wirklichkeitswahrnehmung. Die Methoden der Empirischen Sozialwissenschaften werden bereits für Theologie gehalten, aber eine originär theologische Reflexion wird nicht mehr vorgenommen (Bucher 2002:153). Der Soziologie wird seit Max Weber zunehmend die Deutungshoheit zugesprochen, die Geheimnisse der Gesellschaft zu enträtseln. Die Gesellschaft ist quasi selbst zu einem metaphysischen Sinnhorizont geworden, in dem die Soziologie als Heilswissenschaft erscheint. Daher ist die Soziologie vielmehr *„eine Konkurrentin der Theologie, wenn es um die Auslegung des Sinns menschlichen Daseins geht“* (Kaufmann 1989:18). Die grundlegende Frage, wie sich denn die mitunter im Widerspruch zueinander stehenden Wirklichkeitsverständnisse von empirischen Sozialwissenschaften und Theologie konkret zueinander verhalten, bleibt bei van der Ven unklar. Was Intradisziplinarität für die Identität der Theologie bedeutet, ist von van der Ven nicht ausreichend beantwortet und wird nach wie vor kontrovers diskutiert (vgl. Bucher 2002:153;

⁹⁶ Max Weber (2009:248) setzt beispielsweise eine für die Sozialwissenschaften bedeutsame Prägung, indem er Religion und Glaube bezeichnet als ein „nicht im Alltagsinn greifbares, sondern [...] ein Dasein, welches [...] schattenhaft und immer wieder [...] als unwirklich sich darstellte“.

⁹⁷ Diesen Weg weist auch das Zweite Vatikanische Konzil (*Gaudium et spes* 4), wonach es gilt, die Welt zu verstehen und im Lichte des Evangeliums zu deuten (Rahner & Vorgrimler 1998:486–496).

Faix 2006:48; Kläden 2014:177). Hier kann der Ansatz einer indirekt empirischen Theologie, wie sie Först umreißt hilfreich sein (Först 2010:258).

5.1.4 Fazit

Seit van der Ven ist es innerhalb der Missionswissenschaften zu einer Belebung sozialwissenschaftlichen empirischen Arbeitens gekommen. Van der Ven steht mit seinem Entwurf einer Empirischen Theologie für ein kreatives In-Beziehung-Setzen theologischer Tradition und empirischer Wirklichkeit und nicht für eine auf Sozialwissenschaften reduzierte Theologie (Kläden 2014:190).⁹⁸ Mit seinem intradisziplinären Ansatz versucht van der Ven die empirisch arbeitenden Sozialwissenschaften von innen heraus in die theologische Arbeitsweise mit aufzunehmen. Das bedeutet, dass mittels ihrer induktiv-empirisch arbeitenden Methodik Licht in die Lebenswelt und die Vorstellungen einzelner Menschen fällt, die sonst leicht übersehen oder gar bewusst übergangen werden. Auf dem Hintergrund der heutigen Forschungspraxis kann die empirische Intradisziplinarität eine sinnvolle Kooperation zwischen Praktischer Theologie oder Missiologie und den Humanwissenschaften sein. Was aus einer solchen intradisziplinären Kooperation gemacht wird, liegt mehr am jeweiligen Forscher als an der Methode.⁹⁹

Es bleibt festzuhalten, dass Van der Ven mit seinem Ansatz einen zu beachtenden Beitrag für die empirische Forschung innerhalb der Praktischen Theologie wie auch innerhalb der Missionswissenschaften leistet. Der intradisziplinäre empirisch-theologische Ansatz van der Vens kann hilfreich sein, verschiedene Blickwinkel zu setzen. Gerade für die Praktische Theologie wie auch für die Missiologie kommt so die Lebenswirklichkeit von Menschen in eine direktere Korrespondenz zu theologischen Kernaussagen. Auf wissenschaftliche Art wird hier die Möglichkeit genutzt, nicht nur deduktiv, sondern auch induktiv zu arbeiten.

Die vorliegende Forschungsarbeit wird in diesem Sinne intradiziplinär durchgeführt, da sie zum einen eine theologische Matrix erarbeitet (vgl. Kapitel 2–4), dann mittels einer empirisch sozialwissenschaftlichen Methodik Erkenntnisse generiert (vgl. Kapitel 5–7) und

⁹⁸ Dies wird auch in der Praxis seines empirisch-theologischen Zyklus deutlich, indem van der Ven jede seiner fünf Hauptphasen durch das Adjektiv „theologisch“ qualifiziert (van der Ven 1994:150–179). Damit unterstreicht van der Ven, dass bei jeder dieser Phasen theologisch normative Vorannahmen eine bedeutende Rolle spielen (Kläden 2014:185).

⁹⁹ Van der Ven spricht sich gegen das Postulat einer wertneutralen Forschung aus (van der Ven 1994:150ff). Auch eine Empirische Theologie wird nicht nur von einer Beobachtungsperspektive betrieben, sondern immer auch von einer Teilnehmerperspektive, das heißt beispielsweise vom Blickpunkt des persönlichen Glaubens (Kläden 2014:186).

schließlich beides zusammenführt (vgl. Kapitel 8). Dabei werden zwei wissenschaftliche Disziplinen angewandt: die der Theologie und die der empirischen Sozialwissenschaften.¹⁰⁰ Eine empirische Vorgehensweise ist im Rahmen dieser Forschung hilfreich und sinnvoll. Denn so wird die zentrale Forschungsfrage nach der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt nicht allein deduktiv, sondern auch empirisch induktiv reflektiert. Um im empirischen Teil möglichst verwertbare Aussagen in Bezug auf die zentrale Forschungsfrage zu generieren, kommen mittels qualitativer Interviews zentrale Leiter und Leiterinnen aus dem BEFG in Deutschland selbst zu Wort. Wie die empirische Untersuchung mit Hilfe von qualitativ geführten Interviews konkret abläuft und welche Methoden wie auch wissenschaftliche Kriterien dabei angewandt werden, wird im folgenden ausgeführt.

5.2 Forschungsablauf der empirischen Untersuchung

Ziel der empirischen Untersuchung ist es, eine gegenstandsbezogene Theorie für die Frage nach der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt zu erhalten. Zum besseren Überblick wird anhand eines Forschungsablaufs kenntlich gemacht, welche Schritte zur Erhebung und Auswertung der Daten (Interviews) gegangen werden um daraus schließlich eine Theorie zu generieren. Durch die Darstellung des Forschungsablauf wird die empirisch wissenschaftliche Untersuchung transparent und nachvollziehbar. So wird im folgenden zunächst ein aus den Sozialwissenschaften allgemeiner (siehe Tabelle 6, Seite 184) und dann ein für unsere Untersuchung detaillierterer Forschungsablauf dargestellt (siehe Grafik 4, Seite 185).

5.2.1 Allgemeiner Forschungsablauf

Siegfried Lamnek und Claudia Krell haben für die qualitative Sozialforschung eine Methodologie erarbeitet, aus der sich Methoden zur Datengewinnung und Techniken der Datenauswertung ergeben (Lamnek & Krell 2016). Der Forschungsablauf einer qualitativen Untersuchung gliedert sich nach Lamnek und Krell in zwei Teile:

¹⁰⁰ Wobei die Theologie nicht zum Vehikel empirischer Sozialforschung auf eine Theologie der Empirie reduziert wird. Eine Theologie der Empirie gleicht einer Genitivtheologie, welche einen Aspekt ins Zentrum rückt und aus dieser einseitigen Perspektive heraus agiert. Demzufolge müsste bei einer solchen „Theologie der Sozialwissenschaft“ konsequent weiter gedacht auch eine Theologie der Mathematik, Physik, Chemie, Biologie, Kunst, Politik, Medienwissenschaften *et cetera* erfolgen. Was ist aber dann noch Theologie in ihrer wesenseigenen Identität?

- A. Untersuchungsplan: Forschungsvoraussetzungen, Auswahl des Verfahrens und der Personen
 B. Untersuchungsdurchführung: Datenerhebung, Datenauswertung und Forschungshypothese

Der allgemeine Forschungsablauf einer empirischen Untersuchung kann in Anlehnung an Lamnek und Krell wie in der folgenden Tabelle 6 dargestellt werden (vgl. Lamnek & Krell 2016:188).¹⁰¹

Allgemeiner Forschungsablauf

| A. Untersuchungsplan | | |
|-------------------------------------|---|--|
| | Ablauf nach Lamnek und Krell | Zuordnung für diese Forschung |
| 1 | Forschungsvoraussetzung | - Anmerkung zur Konstituierung des Forschers - Forschungsfragen |
| 2 | Auswahl des Verfahres | - Erhebungsmethode: Halbstandardisiertes Interview - Auswertungsmethode: Grounded Theory (MAXQDA) |
| 3 | Auswahl der Personen | - Kriterien zur Auswahl der Probanden |
| B. Untersuchungsdurchführung | | |
| 4 | Datenerhebung (Interviews) | - Explorative Voruntersuchung - Modifizierung der Interviewfragen - Durchführung mit modifiziertem Fragebogen - Transkription |
| 5 | Datenauswertung | - Datenanalyse nach der Grounded Theory |
| 6 | Forschungshypothese | - Generierung und Evaluation einer Theorie |

Tabelle 6: Allgemeiner Forschungsablauf einer empirischen Untersuchung

¹⁰¹ Die schematische Darstellung des Forschungsablaufs ist linear gewählt, obwohl sie bezüglich der explorativen Voruntersuchung zirkulär vorgeht. Mit den Erkenntnissen der explorativen Voruntersuchung wird der Fragebogen modifiziert und der dann modifizierte Fragebogen für die weitere Befragung angewandt. Da aber die eigentliche Auswertung der Daten erst nach der Erhebung sämtlicher Interviews erfolgt, wurde der besseren Übersicht wegen eine lineare Darstellung des Forschungsablaufs gewählt.

5.2.2 Detaillierter Forschungsablauf

Detaillierter Forschungsablauf der empirischen Untersuchung¹⁰²



Grafik 4: Detaillierter Forschungsablauf der empirischen Untersuchung

Nach der Darstellung des detaillierten Forschungsablaufes, werden nun systematisch die einzelnen konkreten Schritte der empirischen Untersuchung umgesetzt.

¹⁰² Forschungsabläufe können unterschiedlich sein, da sie sich nach der jeweiligen Zielsetzung und Fragestellung der Forschung, wie auch nach der Wahl der methodischen Herangehensweise und Art der Datenerhebung richten (Flick 2010:252–264).

5.3 Forschungsvorraussetzungen und Auswahlkriterien der Probanden

Die Forschungsvorraussetzungen wie auch die Auswahlkriterien der Probanden gehören zur Grundlage der empirischen Untersuchung und müssen daher angesprochen werden.

5.3.1 Forschungsvorraussetzungen

Zwei Vorraussetzungen sind für diese empirische Forschung bedeutsam.

A. Die Konstituierung des Forschers

Die Konstituierung des Forschers stellt eine bedeutsame Voraussetzung für die Forschung dar. Ziel des Forschers, innerhalb einer akademischen Untersuchung muss sein, mit größtmöglicher Objektivität vorzugehen (Mayer 2009:89). Uwe Flick merkt jedoch an, dass die Person des Forschers nicht als „Neutrum“ in seinem Forschungsfeld tätig ist, sondern von seinem Lebens- und Erfahrungshintergrund stark mit geprägt und beeinflusst ist (Flick 2000:71).¹⁰³ So gestaltet sich die hier disziplinübergreifende Vorgehensweise mit ihrer theologischen Matrix wie auch der empirischen Untersuchung nicht neutral, sondern steht unter einer missiologischen Zielvorgabe des Forschers. Diese Zielvorgabe besteht zum Ersten darin, verwertbare Daten zur Verhältnisbestimmung von Freikirche und Welt zu generieren. Zum Zweiten sollen daraus Entwicklungs- und Stagnationsfaktoren herausgestellt werden, die helfen sollen, Gott in der Welt zum „Aufleuchten“ zu bringen. Auf eine Ausführung der eigenen Konstitution des Forschers kann an dieser Stelle verzichtet werden, da sie bereits zu Beginn der Untersuchung erfolgte (vgl. Kapitel 1.1.1, Seite 18f).

B. Die bereits erarbeiteten Forschungsfragen

Für die empirische Untersuchung wurden wesentliche Forschungsvoraussetzungen bereits im ersten Teil der biblisch-theologischen Reflexion generiert (vgl. Kapitel 2–4). Hier wurden unter anderem die Forschungsfragen für die empirische Untersuchung gewonnen und in vier Fragen-

¹⁰³ Eine vorurteilsfreie „neutrale“ empirische Datenerhebung wird heute kaum noch postuliert, da bereits die Art der Fragestellung, die Wahl der Begriffe, wie auch die Vorgehensweise selbst auf zuvor getroffenen Annahmen beruhen. Auch van der Ven lehnt die Behauptung einer Wertneutralität für die empirische Forschung ab (van der Ven 1994:150ff). Ausgehend von dieser wissenschaftssoziologischen Annahme, dass es kein neutrales Wissen gibt, plädieren Kelle und Kluge für eine „theoriegeleitete Forschungsarbeit“ (Kelle & Kluge 2010:14). Dies bedeutet, die einzelnen methodischen Schritte innerhalb der qualitativen Forschung nachvollziehbar darzustellen und zu formulieren. Diese Forschungsarbeit ist in diesem Sinne als „theoriegeleitete Forschungsarbeit“ zu verstehen.

komplexe geordnet (vgl. Kapitel 4.3.1). Auf die qualitative Untersuchung angewandt ergeben sich daraus vier Grundfragen, die das Gerüst des Fragebogens für die Interviews bilden:¹⁰⁴

1. Wie nimmst du das Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt wahr?
2. Welche Rolle spielt im Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt die Liebe Gottes?
3. Welche Rolle spielt im Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt die Heiligkeit Gottes?
4. Womit assoziiert du die Liebe, respektive die Heiligkeit Gottes?

5.3.2 Auswahlkriterien der Probanden

Welche Probanden für die Befragung ausgesucht werden, ist von entscheidender Bedeutung für die Qualität und Verwertbarkeit der gesammelten Daten. Die Auswahl der Probanden ist bei einer qualitativ empirischen Untersuchung bereits Teil der Forschung. Nur die richtige Auswahlstrategie bezüglich der Probanden liefert forschungsrelevante Informationen und Daten. Aus diesem Grund bedarf es zur Auswahl der Probanden einer bewussten Kontrastierung durch eine kriteriengesteuerte Fallauswahl (Kelle & Kluge 2010:13). Es muss sicher gestellt werden, dass bei der Auswahl der Probanden das zu erforschende Feld facettenreich und repräsentativ erfasst wird (Merkens 2003:291). Bei der Fallauswahl stellt sich die Frage: Mit wem muss man sprechen, um das zu untersuchende Phänomen (Gegenstand der Untersuchung) erfassen zu können? Durch diese Zielvorgabe der Untersuchung ergibt sich eine Auswahl der Probanden, die wie folgt kontrastiert wird:

- Die Probanden müssen eine zentrale repräsentative Relevanz im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) in Deutschland aufweisen können und eine langjährige Gesamtverantwortung innerhalb dieser Kirchengemeinde haben oder gehabt haben. Beispielsweise als Mitglied des Präsidiums oder der Bundesleitung, als Präsident, Bundesdirektor, Generalsekretär oder als ein zentral im BEFG wirkender Theologe.
- Es muss eine mindestens 15 Jahre oder länger dauernde Leitungsfunktion gegeben sein, die über einen regionalen Kontext hinaus geht.

¹⁰⁴ Diese vier Fragen wurden in weiteren Unterfragen spezifiziert und sind im Supplement (Seite 3ff) einzusehen. Das „du“ ist in diesem Kontext üblich und wird daher so verwendet.

- Die Leiter und Leiterinnen stehen für eine Repräsentativität und Generalisierbarkeit, da sie jeweils auch in ihrer Meinungsäußerung als Vertreter innerhalb der zu untersuchenden Bewegung gesehen werden können.
- Der Anteil von interviewten Männern und Frauen soll, wenn möglich, ausgeglichen sein.¹⁰⁵
- Die Auswahl der Probanden erfolgt bewusst heterogen. Dies bedeutet, dass Leiter und Leiterinnen unterschiedlicher Aufgabenbereiche, Leitungssysteme und theologischer Überzeugungen befragt werden. So wird die vorhandene Heterogenität des Untersuchungsfeldes mit berücksichtigt.

5.4 Erhebungsmethode der qualitativen Untersuchung

Nachdem die Auswahlkriterien der Probanden dargelegt wurde, muss die Art und Weise der Erhebungsmethode der qualitativen Untersuchung geklärt und umrissen werden.

5.4.1 Halbstandardisiertes Interview

Zur Generierung der Daten, in dieser qualitativen Untersuchung, wird mit dem Erhebungsinstrument halbstandardisierter Interviews gearbeitet.¹⁰⁶ Halbstandardisierte Interviews entsprechen dem Zielpunkt der Forschung, da sie zum einen Fragen stellen, die aus der biblisch-theologischen Reflexion gewonnen wurden (vgl. Kapitel 4.3.1), zum anderen genügend Raum für Zwischenfragen, generative Fragen oder Überraschendes ermöglichen. So bildet bei einem halbstandardisierten Interview ein Fragengerüst eine Art Leitfaden, der aber noch genügend Möglichkeit für spontane Ergänzungen zulässt. Für die qualitative Untersuchung wird eine rezeptive Interviewform gewählt, indem der Forscher seinen Blick zwar auf ein bestimmtes Phänomen richtet, aber die Fragen offen hält und Antworten nicht kommentiert (vgl. Lamnek & Krell 2016:349). Die Fragen sind in Bereiche aufgeteilt und werden im Verlauf des Interviews

¹⁰⁵ Es konnte nur eine Frau interviewt werden, da in dieser exponierten Stellung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden nur diese eine Frau den oben genannten Kriterien entspricht.

¹⁰⁶ Flick (2007:94ff) und Blaumeister (2001:41f) unterscheiden, je nach Zielvorgabe, unterschiedliche Formen des Interviews, wie beispielsweise das von Fritz Schütze (2016:55–74) entwickelte narrative Interview, in dem der Befragte einfach erzählt, das von Andreas Witzel (1994) entwickelte problemzentrierte Interview, das von Patricia Kendall und Robert Merton (1993) erarbeitete fokussierte Experteninterview. Die von Kendall und Merton entwickelte Interviewform wird in dieser Untersuchung aufgegriffen und anhand der halbstandardisierten Leitfadeninterviews von Flick (2007:99) und Schmidt (2010:447–455) durchgeführt.

zunehmend vertieft und konkretisiert. Das „du“ ist im Kontext der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden üblich und daher so verwandt.

5.4.2 Eruierung der Fragestellung

Die gestellten Fragen sind nach einer wissenschaftlichen Vorgabe erarbeitet, die in der weiter unten ausgeführten Wissenschaftstheorie und Methodik von Glaser, Strauss und Corbin begründet ist (vgl. Kapitel 5.6). Die richtige Fragestellung ist für den Forschungsprozess von eminenter Bedeutung. Daher werden sich die Fragen nach folgenden Kriterien richten (vgl. Faix 2006:200–202):

1. Das Interview beginnt mit deskriptiven einfachen Eröffnungsfragen, die dann durch explorative (erforschende) Fragen ergänzt werden. Beispielsweise könnte eine deskriptive Eröffnungsfrage lauten: „Was bringst du mit dem Wort Liebe/Heiligkeit Gottes in deiner Gemeinde in Verbindung?“ Die vertiefende explorative Frage dazu könnte lauten: „Woran können die Menschen in deiner Stadt die Liebe/Heiligkeit Gottes durch deine Gemeinde wahrnehmen?“
2. Fundamental-wissenschaftliche Fragen, wie: „Was verstehst du unter Liebe/Heiligkeit Gottes?“, sind von angewandt-wissenschaftlichen Fragen zu unterscheiden, wie: „Wie trägt deine Kirche etwas von der Liebe/Heiligkeit Gottes in die Gesellschaft?“ Bei der ersten Frageform geht es um die theoretische Grundlage, bei der zweiten um die praktische Anwendung.
3. Die Forschungsfragen werden auf drei Ebenen ausgerichtet. Zum Ersten die Mikroebene: „Was bedeutet Liebe/Heiligkeit in deinem Leben?“ Zum Zweiten die Mesoebene: „Was bedeutet Liebe/Heiligkeit im Leben der Gemeinde oder des Werkes, dem du vorstehst?“ Zum Dritten die Makroebene: „Wie wirkt die Liebe/Heiligkeit der Gemeinde in die Welt hinein?“

Aus diesen Kriterien für die Forschungsfragen ergibt sich ein Fragenaufbau, der die Befragten trichterhaft immer tiefer in das Thema einführt (Lamnek & Krell 2016:326f). Mit der zunehmenden Vertiefung und Konkretisierung wird ein positiver Spannungsbogen während des Interviews gehalten. Daher bauen die Fragen nicht nur logisch, sondern auch psychologisch aufeinander auf (:82). Mit einer „weichen“ Eröffnungsfrage werden mögliche Bedenken des

Befragten abgebaut. Mayer spricht von der Dramaturgie des Fragebogens, indem zuerst das Einfachere und Allgemeinere angesprochen wird und dann die Fragen spezifischer und komplexer werden (Mayer 2009:94).

Für diese Untersuchung werden keine geschlossenen Fragen mit vorgegebenen Antwortmöglichkeiten, sondern nur offene Fragen Anwendung finden. Der Redeanteil des Interviewers wird während des Interviews auf ein Minimum begrenzt (Merton & Kendall 1993:178), um so den Befragten möglichst viel Raum für ihre Ausführungen zu geben (Heinze 2001:152–165). Lamnek und Krell fassen für die Formulierung der Fragen einige wichtige Anhaltspunkte zusammen (Lamnek & Krell 2016:315–317). Die Fragen sollen:

- nicht überfordern und daher konkret und eindeutig formuliert sein
- keine bestimmte Antwort provozieren (keine Suggestivfragen)
- neutral formuliert sein und kein belastendes Wortmaterial enthalten
- nicht hypothetisch formuliert werden
- eindimensional formuliert sein und sich auf einen Sachverhalt beziehen
- keine doppelte Verneinung enthalten
- im Bezugsrahmen des Befragten liegen
- formal ebenso viele positive wie negative Antwortkategorien enthalten
- trennscharf und möglichst erschöpfend sein

Ziel der qualitativen Befragung ist, die subjektive Meinung der Befragten im wechselseitigen Dialog möglichst tiefgreifend zu ergründen und festzuhalten. Bei all dem spielen auch Mimik, Gestik sowie die Atmosphäre eine Rolle. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, dass Interviewer und Befragter sich nicht nur hören (Telefon), sondern möglichst auch sehen und einander so ganzheitlich wahrnehmen.¹⁰⁷

Die nach diesen Kriterien erstellten Fragebögen können im Anschluss der Thesis, im Supplement (Seite 3–10), eingesehen werden.

¹⁰⁷ Dies wurde bei den Experteninterviews bis auf eine Ausnahme eingehalten, da diese Person gegenwärtig nicht mehr in Europa lebt und daher telefonisch interviewt wurde.

5.5 Explorative Voruntersuchung

Für die explorative Voruntersuchung werden zunächst zwei Probanden interviewt und die daraus gewonnenen Daten nach der weiter unten beschriebenen wissenschaftstheoretischen Grundlage und Methode ausgewertet (vgl. Kapitel 5.6). Mit den so gewonnenen Erkenntnissen werden die Fragen und Vorgehensweisen der darauf folgenden Interviews ergänzt, verbessert, gefestigt und die ersten aus der Voruntersuchung gewonnenen Hypothesen überprüft (Diekmann & Preisendörfer 2001:30).¹⁰⁸ Damit werden die zuvor getroffenen theoretischen Überlegungen aufgrund der Ergebnisse der Voruntersuchung in die weitere Untersuchung transformiert und gewinnen so an Relevanz. Der Forscher wird durch die explorative Voruntersuchung mit dem Forschungsgegenstand vertraut gemacht und kann in der weiteren Untersuchung die zentrale Forschungsfrage besser fokussieren (Lamnek & Krell 2016:97).

5.5.1 Evaluierung der Fragestellung

Im Rahmen der explorativen Voruntersuchung wurden zwei Experten interviewt. Die Experteninterviews in Form eines halbstandardisierten Interviews auf der Grundlage von Flick (2007:99) und Schmidt (2010:447–455) durchzuführen, erwies sich als ergiebig. Die grundsätzliche Ausrichtung wie auch der Ablauf des Fragebogens stellten sich als passend heraus. Die Fragen wurden verstanden und die Antworten generierten gedankliche Tiefe und Inhalte, die für diese Untersuchung von Bedeutung sind. Dennoch stellte sich bei der explorativen Voruntersuchung heraus, dass der Fragebogen an einigen Stellen für die Hauptuntersuchung optimiert werden sollte, da:

- mitunter mehrere Fragen auf einmal formuliert wurden
- Fragen teilweise von zu vielen Aspekten überlagert waren
- einige Fragen präziser und fokussierter formuliert werden mussten¹⁰⁹
- einige Fragen sich für die Untersuchung als unnötig herausstellten¹¹⁰

¹⁰⁸ Wenn die Exploration keine für die Forschung verwertbaren Daten ergibt, muss von neuem begonnen und die Fragestellung oder gar die ganze Methode von Grund auf überarbeitet oder verändert werden.

¹⁰⁹ Beispielsweise wurden Fragen nach der Liebe Gottes mit Fragen nach der Barmherzigkeit oder Gnade Gottes verbunden. In gleicher Weise wurde die Frage nach der Heiligkeit Gottes mit der Wahrheit, dem Gesetz oder den Geboten Gottes innerhalb einer Frage aufgenommen. Solche mehrfachen Fragestellungen innerhalb einer Frage wurden beendet. So z.B. „Wo und wie nimmst du die Liebe Gottes in deinem Leben wahr?“ in: „Wie nimmst du die Liebe Gottes in deinem Leben wahr?“

¹¹⁰ Der Fragebogen der explorativen Voruntersuchung wie der modifizierte Fragebogen der Hauptuntersuchung kann im Supplement (Seite 3ff und 7ff) eingesehen werden.

5.5.2 Datenerhebung mittels modifiziertem Fragebogen

Mit dem modifizierten Fragebogen wurden weitere fünf Experten interviewt. Die nach der explorativen Voruntersuchung vorgenommenen Veränderungen des Fragebogens ergaben eine deutliche Konzentration und Fokussierung im Blick auf die zu untersuchenden Forschungsfragen. Die Interviews der Hauptuntersuchung verliefen ebenso in einer vertrauten Atmosphäre und waren von einer hohen inhaltlichen Dichte geprägt. Treffpunkte und Orte waren unterschiedlich (Wohnzimmer, Konferenzräume, Café, Gemeinderäume), verliefen aber stets in einer konzentrierten und geeigneten Atmosphäre. Die Interviewten gaben offene Antworten und es waren keine sozialen Störfaktoren zu bemerken (vgl. Mayring 2015:118).

Den Interviewpartnern wurde das Informationsblatt mit der „Einverständniserklärung zur Datenübergabe“ und der „Einverständniserklärung zum Interview“ vorgelegt, erläutert und von den Interviewten unterschrieben.¹¹¹ Den Interviewten war vor dem Gespräch lediglich das Generalthema „Korrelation zwischen Gemeinde und Welt“ bekannt. Dies ist von Bedeutung, da die Fragen sich vom Allgemeinen hin zum Spezifischen entwickeln und keine vorab gegebenen Deutungsmuster bekannt sein sollten.¹¹² Die reine Interviewdauer betrug zwischen minimal 26 und maximal 64 Minuten und belief sich im Durchschnitt auf 44 Minuten. Unabhängig von der Länge der Interviews war das Gesagte von einer hohen inhaltlichen Dichte und Substanz geprägt.

An der inhaltlichen Aussagekraft aller sieben Interviewten wurde deutlich, dass es sich hier um zentrale Leiter und Leiterinnen des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden handelt, die aus ihrer Jahrzehnte langen Erfahrung heraus reflektierten. Um eine Anonymisierung zu gewährleisten, werden keine Jahreszeiten der Dienste oder Funktionen direkt den einzelnen Interviewten zugeordnet. Sämtliche Altersangaben sowie Dienstzeiten sind vom Zeitpunkt der Interviews im Jahre 2016 zu sehen. Die Interviewten waren oder sind im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden beispielsweise tätig als: Präsidenten, Bundesdirektoren, Generalsekretäre, Geschäftsführer eines Sozialwerkes des Bundes oder als zentrale

¹¹¹ Die Einwilligungserklärung wurde in Anlehnung an die Vorgaben von Helfferich (2010:190f) und der *Policy on Research Ethics* (UNISA 2007) entwickelt und ist im Supplement (Seite 12) einzusehen.

¹¹² Dies hat beispielsweise Auswirkung auf die Frage, welche Eigenschaft Gottes in der Welt aufleuchten soll. Bewusst wurde zuvor über keine Eigenschaft Gottes von Seiten des Interviewers gesprochen, um keine Beeinflussung der Ausführungen der Befragten hervorzurufen.

Theologen im Bund dieser Freikirche. Die folgende Tabelle 7 soll diesbezüglich einen Überblick geben.¹¹³

| Interview | Ort und Datum | Dauer | Tätigkeit im Bund der EFG | Alter | Geschlecht |
|-----------|----------------------|------------|---|----------|------------|
| A1 | Kassel, 05.05.2016 | 64 Minuten | Interviewte waren bis zur Zeit des Interviews 2016 zwischen 10 und 34 Jahre als Pastor/ Pastorin tätig. | 78 Jahre | männlich |
| A2 | Kassel, 07.05.2016 | 40 Minuten | | 62 Jahre | männlich |
| A3 | Hamburg, 23.05.2016 | 45 Minuten | Tätigkeitsfelder waren je nach Person u.a.: | 57 Jahre | männlich |
| A4 | Bremen, 23.05.2016 | 36 Minuten | | 79 Jahre | männlich |
| A5 | Hannover, 23.05.2016 | 57 Minuten | <ul style="list-style-type: none"> - Präsident/in - Bundesdirektor/in - Bundesdirektor/in - Generalsekretär(in) - Geschäftsführer/in eines Sozialwerkes des Bundes - zentrale/r Theologe/Theologin des Bundes | 65 Jahre | männlich |
| A6 | Lübeck, 22.06.2016 | 26 Minuten | | 60 Jahre | weiblich |
| A7 | Berlin, 18.09.2016 | 41 Minuten | | 48 Jahre | männlich |

Tabelle 7: Übersichtstabelle der interviewten Personen

5.5.3 Transkription mit Hilfe von MAXQDA

Die Interviews wurden digital aufgenommen und danach vollständig transkribiert. Um den Text zu transkribieren und später die Daten zu analysieren, wurde die Software zur computer-gestützten qualitativen Daten- und Textanalyse MAXQDA (Version 12.3.1) verwendet (vgl. Kuckartz 2012). Die Transkriptionsregeln legen fest, wie die gesprochene Sprache in die schriftliche Form übertragen wird. Da es sich hier um eine Konversationsanalyse handelt, bei der der Inhalt des Gesagten im Vordergrund steht, werden paraverbale Äußerungen wie Stimmlage, Lautstärke, Husten, wie auch Interjektionen wie beispielsweise „ah, äh“ *et cetera* nicht in die Transkription mit aufgenommen (Mayer 2009:47ff). Ebenso ist die Länge der Redepausen für diese Untersuchung nicht von Bedeutung. Für die Transkription sind zwei Kriterien bedeutsam: zum einen müssen die Transkriptionsregeln wissenschaftlichen Standards entsprechen und darüber hinaus mit dem Computer Auswertungsprogramm MAXQDA

¹¹³ Die Angaben in der Tabelle geben lediglich die Zeiten wieder, in denen die jeweiligen Personen als ordinierte Pastoren (A Liste) im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden aktiv tätig waren und worin ihre zentralste Tätigkeit bestand. Andere Tätigkeiten, mitunter auch internationale Ämter unterschiedlicher christlicher Werke oder Vereinigungen werden nicht angeführt. Die Altersangaben betreffen den Zeitpunkt des Interviews im Jahr 2016.

kompatibel sein. Udo Kuckartz hat in seiner Forschung solche wissenschaftlichen Transkriptionsregeln für die computergestützte Auswertung mit MAXQDA entwickelt, die auch weitgehend in der vorliegenden Arbeit angewandt werden (Kuckartz 2012:134–139). Die für diese Untersuchung wesentlichen Transkriptionsregeln lauten:¹¹⁴

- Es wird wörtlich, also nicht lautsprachlich oder zusammenfassend und ohne Dialekt möglichst genau in Hochdeutsch transkribiert.¹¹⁵
- Sprache und Interpunktion werden leicht geglättet, das heißt an das Schriftdeutsch angenähert. Die Satzform, bestimmte und unbestimmte Artikel *et cetera* werden auch dann beibehalten, wenn sie Fehler enthalten.
- Längere Pausen werden durch in Klammern gesetzte Auslassungspunkte markiert [...].
- Absätze der interviewenden Person werden abgekürzt durch ein „I:“, die der befragten Personen beispielsweise durch ein „A1:“, gekennzeichnet.
- Unverständliche Wörter werden durch (unv.) kenntlich gemacht.
- Angaben, die einen Rückschluss auf eine befragte Person erlauben, werden anonymisiert.

5.6 Auswertungsmethode: Grounded Theory

Die Grounded Theory ist ein in den Sozialwissenschaften entwickelter Ansatz, qualitativ erhobene Daten systematisch auszuwerten. Die vorliegende Untersuchung folgt der von Strauss und Corbin entwickelten Verfahrensweise der Grounded Theory (Strauss & Corbin 1996), wie sie auch in weiteren Lehrbüchern anzutreffen ist (z.B. Strübing 2014:15; Kuckartz 2012:146; Przyborski & Wohlrab-Sahr 2014:190). Warum für diese empirische Untersuchung die aus der qualitativen Sozialforschung kommende Grounded Theory als theoriegenerierende Auswertungsmethode angewandt wird, wird im Folgenden begründet. Dazu wird die Grounded Theory in ihren Grundzügen umrissen.

¹¹⁴ Kuckartz führt an der Stelle noch mehr Transkriptionskriterien an. Hier sind nur die in dieser Untersuchung relevanten aufgeführt. Wie man einen aus einem Interview gewonnenen Text wissenschaftlich auswertet, wird in den Sozialwissenschaften seit Max Webers Vortrag auf dem ersten deutschen Soziologentag im Jahre 1910 mitunter kontrovers diskutiert (Kuckartz 2012:26).

¹¹⁵ Was es bedeutet, zum einen möglichst wörtlich, ohne Dialekt und in Hochdeutsch zu schreiben, ist im Einzelfall nicht immer leicht zu entscheiden.

5.6.1 Wissenschaftstheoretischer Hintergrund der Grounded Theory

Die Grounded Theory wurde von Glaser und Strauss im Jahr 1965 im Rahmen einer Untersuchung von Klinikpersonal mit Todkranken entwickelt¹¹⁶ und später, in Abgrenzung zueinander, weiter ausdifferenziert (vgl. Bryant & Charmaz 2010:29; Strübing 2011:261–278).¹¹⁷ Ihr Anliegen war, ein Verfahren zu entwickeln, das aus empirisch gewonnenen Daten eine aussagekräftige Theorie generiert, die möglichst datennah in dem zu untersuchenden Gegenstand verankert (daher: *grounded*) ist. Daher wird das Verfahren der Grounded Theory auch als „Gegenstandsbezogene Theoriebildung“ bezeichnet. Das Verfahren gründet sich in einem permanenten Vergleich und wechselseitigen Abgleich empirischer Daten und Einsichten (Lamnek & Krell 2016:112). Die Grounded Theory ist eine „auf empirischen Daten und Einsichten basierende“ Theorie (:112) oder, wie Strübing sagt, eine „in empirischen Daten gegründete Theorie“ (Strübing 2014:9). Feldarbeit (Datenerhebung) und Datenauswertung greifen ineinander. Die Erhebung der Daten und ihre Analyse werden im Forschungsstil der Grounded Theory explizit miteinander verschränkt (Kuckartz 2012:54). Bereits die erste Durchsicht der Daten wird für die Bildung wie auch Modifikation der Hypothesen nutzbar gemacht. Die entwickelten Hypothesen werden während des gesamten Forschungsprozesses permanent modifiziert und, wenn nötig, auch revidiert.

Wenngleich die Grounded Theory durch eine methodische Offenheit charakterisiert werden kann, hat sie nichtsdestoweniger ihren wissenschaftstheoretischen Hintergrund. Ohne näher darauf einzugehen, seien zwei wesentliche wissenschaftstheoretische Grundlagen der Grounded Theory erwähnt:

1. Zum einen prägt der Erkenntnistheoretiker Charles S. Peirce wesentliche Grundlagen der Grounded Theory. Mit seinem Pragmatismusverständnis wendet sich Peirce sowohl gegen

¹¹⁶ Ein Familienmitglied Glasers lag im Sterben. Dabei fiel Glaser auf, dass mit dem Betroffenen selbst nicht über das Sterben gesprochen wurde. Dies veranlasste Glaser, zusammen mit Strauss die Interaktion von Sterbenden mit deren Ärzten und Pflegepersonal zu erforschen. Daraus entwickelten sie eine aus der Empirie abgeleitete Theorie, anhand derer die Hintergründe des untersuchten Phänomens sichtbar wurden.

¹¹⁷ Strauss entwickelte die Grounded Theory unter der Prägung einer pragmatisch interaktionistischen Sozialtheorie der Chicago Schule weiter und richtete sie stärker an wissenschaftlichen Überprüfbarkeitskriterien aus (Strübing 2014:37f). Glaser hingegen verfolgte den Ansatz der kritisch-rationalistisch orientierten Columbia Schule mit einer stärker induktiven Vorgehensweise (:6). Während Strauss zur Datenanalyse die Kodierungen in Form eines Kodierparadigmas weiter entwickelte (Strauss 1998:90–123), distanzierte sich Glaser von dieser „Kodifizierung der Kodierung“ (Faix 2006:75). Kelle und Kluge sehen in der konstruktivistischen Weiterentwicklung von Strauss eine höhere Wirklichkeitsnähe und ein besser begründetes Verfahren für die Forschungsarbeit, als in der von Glaser weiterentwickelten positivistischen Ausrichtung (Kelle & Kluge 2010:16f).

den Rationalismus mit dessen Verständnis der absoluten Wahrheit (Deduktion), als auch gegen den positivistischen Empirismus (Induktion) seiner Zeit (Reichert 2013:7–27; Strübing 2014:46) und formuliert einen dritten Weg der wissenschaftlichen Schlussfolgerungen, den er „Abduktion“ nennt.¹¹⁸ Die wechselseitige Beziehung von Daten, Analyse und Auswertung ist charakteristisch für die Grounded Theory und schließt die von Peirce beschriebene Logik der Abduktion mit ein (Faix 2006:76).¹¹⁹

2. Zum Zweiten entwickelte der Soziologe Herbert Blumer (2013) auf der Grundlage George Herbert Meads (1973) die Theorie eines „Symbolischen Interaktionismus“, welche das Verfahren der Grounded Theory mit beeinflusst. Anselm Strauss, der mit Barney Glaser die Grounded Theory entwickelte, war Schüler von Herbert Blumer.¹²⁰ Die von Strauss ausgebildeten Schülerinnen Kathy Charmaz und Adele Clarke führten die Entwicklung der Grounded Theorie in der zweiten Generation fort.¹²¹

¹¹⁸ Charles Sanders Peirce bringt mit seiner Abduktion eine dynamisierende Ergänzung zur Deduktion und Induktion (Apel 1995:189). Abduktion geht wie die Induktion vom konkreten Einzelfall aus, folgt dann aber keinen bestimmten Regeln, sondern ermöglicht gewagte Hypothesen, die es dann zu verifizieren gilt. So bringt Abduktion mitunter kühne Hypothesen ein, die „zur Formulierung neuer Begriffe und zur Entdeckung neuer Einsichten führen“ (Kelle & Kluge 2010:21). Peirce betont, dass zahlreiche neue Entdeckungen der Wissenschaft, wie beispielsweise in der Physik, mit Abduktion, also einer zunächst nicht begründeten, oft abenteuerlich wirkenden Hypothese beginnen (Apel 1995:172). Reichert und Strübing halten fest, dass Abduktion, wie sie in der gegenwärtigen Sozialforschung Verwendung findet, kein logisches Schlussverfahren ist, sondern vielmehr ein „kreativer Schluss“ (Reichert 2013:139) oder „abduktiver Blitz“ (vgl. Strübing 2014:57). Daher ist Abduktion für sich allein genommen als Geltungsbegründung nicht geeignet (:47f).

¹¹⁹ Strauss und Corbin betonen, dass sie sich in ihrem Entwurf der Grounded Theory eng an die Position des amerikanischen Pragmatismus anlehnen (Strauss & Corbin 1996:279). Die Theoriegewinnung in der Grounded Theory ist für sie daher nicht, wie im Positivismus, die Ausformulierung einer bereits existenten Wirklichkeit, sondern die Interpretation einer vom Forscher aus gegebenen Perspektive (:279). Theorien gelten nicht als Entdeckungen einer gegebenen Realität, sondern repräsentieren vielmehr beobachtungsgebundene Rekonstruktionen des Forschers (Strübing 2014:39). Der reine Pragmatismus folgt keinem universalistischen Wahrheitsbegriff, sondern sieht sein Wahrheitskriterium in der Perspektive praktischer Handlungsbezüge (:41). Realität, so der Pragmatismus, existiert nirgendwo anders als in der Aktualität menschlichen Handelns.

¹²⁰ Ziel des Symbolischen Interaktionismus ist die Rekonstruktion des subjektiven Sinns, die Individuen mit ihren Handlungen und ihrer Umwelt verbindet (Flick 2007:82). Wobei sowohl physische Welt als auch interaktive Bedeutungszuschreibungen einem Wandel unterworfen sind. Realität wird daher als Prozess verstanden (Strübing 2014:39).

¹²¹ Sowohl Charmaz (2010) als auch Clarke wenden den Blick auf unterschiedliche epistemologische Blickrichtungen, ohne jedoch den grundsätzlichen von Strauss und Corbin entwickelten Forschungsstil bedeutsam zu verändern (Strübing 2014:114). Charmaz betont stärker die epistemologische Position des Sozialkonstruktivismus und wendet ihre Aufmerksamkeit darauf, wie und unter welchen Bedingungen die Daten vom Forscher gewonnen werden (:99). Clarke versucht, postmoderne Theorien (wie die Diskursanalyse von Foucault, vgl. Foucault 1981:31–47; Wrogemann 2015:313–315) mit einzubeziehen und entwickelt ein Mapping Verfahren, um damit beispielsweise verborgene Machtkonstellationen zu verdeutlichen (Strübing 2014:110).

5.6.2 Kodier-Verfahren nach Strauss und Corbin

Zentrum des Verfahrens der Grounded Theory ist die sogenannte Kodierung. So werden während des gesamten Forschungsprozesses die Daten immer wieder verglichen und sogenannten *Codes* und *Kategorien* zugeordnet. Kodieren bedeutet in der Grounded Theory „das Analysieren, Benennen, Kategorisieren und das theoretische Einordnen des Datenmaterials“ (Kuckartz 2012:45).¹²² Hier werden die Daten aufgebrochen, konzeptualisiert und neu zusammengesetzt (Strauss & Corbin 1996:39). Kodieren meint daher nicht nur das Bezeichnen von Textstellen, sondern den gesamten Analyseprozess (Strübing 2014:4). Durch den Kodierungsprozess werden für die Untersuchung relevante Kategorien herausgestellt. Eine Kodierung löst eine Zuordnung in eine Kategorie aus. Die Kategorien etikettieren und identifizieren die Daten, ohne sie selbst dabei zu interpretieren. Eine Kategorie ist das Ergebnis einer Klassifizierung. Leitgedanke des Kodierens ist der kontinuierliche dynamische Prozess zwischen den empirisch erhobenen Daten und der zu bildenden Theorie. Hierbei werden unterschiedliche Kodierverfahren (derweilen auch *Konzepte* genannt) angewandt (Mey & Muck 2010:614ff).

Das auf den ersten Blick liberal wirkende Methodenverständnis der Grounded Theory darf nicht als eine Art „anything goes“ missverstanden werden (Strübing 2014:14). Gerade das von Strauss und Corbin entwickelte mehrstufige Kodierverfahren entspricht einem systematischen wie auch überprüfbareren Auswertungsverfahren. Strauss und Corbin (1996:43–117) stellen in ihrem Verfahren drei aufeinander aufbauende Kodierphasen heraus: das offene, das axiale und das selektive Kodieren. Dieses dreifache Kodierverfahren bildet das Herzstück der Grounded Theory, aus dem heraus eine gegenstandsbezogene Theorie generiert wird (:39).

Offene Kodierung

Im ersten Schritt des offenen Kodierens wird das Material systematisch durchgegangen und sogenannte Codes, auf einzelne Worte, Formulierungen, Sätze oder Abschnitte gesetzt und dann in Kategorien und Subkategorien festgehalten (Kuckartz 2012:76f).¹²³ Dieses offene Kodieren wird als das „Aufbrechen“ der Daten bezeichnet, indem alles für die Forschungsfrage Interessante kodiert, das heißt mit einer abstrakten Bezeichnung, einem Label, versehen wird (:146).

¹²² Kuckartz (2012:46) weist darauf hin, dass der Begriff der Kategorie als das Ergebnis der Klassifizierung von Einheiten in den Sozialwissenschaften oft nur schwer zu definieren ist.

¹²³ Subkategorien sind „ebenfalls Kategorien, aber weil wir sie in einer bestimmten Beziehung mit einer Kategorie verbinden, fügen wir die Vorsilbe „Sub“ hinzu“ (Strauss & Corbin 1996:76).

Dabei werden die Daten in Sinneinheiten zergliedert und auf ihren konzeptuellen Gehalt hin einzelnen Codes zugeordnet. Dies geschieht durch systematische W-Fragen, die an die Daten herangetragen werden.¹²⁴

Die einzelnen Codes werden dann zur Weiterverarbeitung in Kategorien und Unterkategorien gebündelt. Nicht sinntragende, für die Forschungsfrage irrelevante Textstellen bleiben unkodiert. Zielgedanke der offenen Kodierung ist, Daten und Phänomene in Begriffe zu fassen. „Offenes Kodieren stellt in der Grounded Theory den analytischen Prozeß dar, durch den Konzepte identifiziert und in Bezug auf ihre Eigenschaften und Dimensionen entwickelt werden“ (Strauss & Corbin 1996:54).

Axiale Kodierung

Im axialen Kodieren werden die offenen Kodierungen quer (axial) durch das Datenmaterial hindurch in neue Kategorien verdichtet, abstrahiert und reduziert. Die beim offenen Kodieren gewonnenen Puzzleteile werden nun zusammengesetzt (Strauss & Corbin 1996:182). So werden Codes systematisiert, in eine inhaltliche Verbindung gebracht und bestimmte Muster in Kategorien gefasst. Axiale Kodierungen gleichen „Schnitten“, die in „dünnen Schichten“ durch das Datenmaterial zunächst unabhängig voneinander erklärt sein müssen (vgl. Strübing 2014:26). „Dadurch entsteht ein Netzwerk von inhaltlichen Beziehungen, das noch recht locker gespannt ist. Beim später folgenden selektiven Kodieren, werden diese lockeren Netzwerke sozusagen festgezogen“ (Faix 2006:117).

Wie können nun aber die Codes sinnvoll zueinander gruppiert und in Verbindung gebracht werden? Um an dieser Stelle nicht in eine willkürliche, nicht überprüfbare und damit unwissenschaftliche Arbeitsweise zu verfallen, haben Strauss und Corbin für den Schritt des axialen Kodierens ein Kodierparadigma entwickelt. Hierbei wird bei dem zu untersuchenden Phänomen zwischen ursächlichen Bedingungen, Kontext, intervenierenden Bedingungen, Strategien und Konsequenzen unterschieden (Strauss & Corbin 1996:75–85). Dieses Kodierparadigma sieht in der Forschungsfrage wie folgt aus (kursiv die Zielvorgabe dieser Untersuchung):

¹²⁴ Welche Fragen im Einzelnen sinnvoll sind, ist selbstverständlich vom jeweiligen Phänomen abhängig. W-Fragen können beispielsweise sein: Welche Aspekte des zu untersuchenden Phänomens werden behandelt beziehungsweise ausgespart? Welches Phänomen wird wie lange und wie ausführlich ausgeführt? Warum werden welche Begründungen gegeben? Welche Argumentationen werden angeführt und welche Konsequenzen daraus gezogen? Wozu und mit welcher Absicht wird argumentiert? Was weiß die interviewte Person über das Thema und in welcher Relation steht sie persönlich dazu? Wie sieht ihr persönliches Handeln aus? Welche Ansprüche hat sie dabei an sich selbst oder andere? Welche Worte, Sprache, Beispiele oder Metaphern werden verwendet? (vgl. Böhm 2010:475–484; Kuckartz 2012:53).

1. **Ursächliche Bedingungen:** Die ursächlichen Bedingungen verweisen auf Ereignisse, Vorfälle oder Geschehnisse, die zum Auftreten oder der Entwicklung eines Phänomens führen. Leitfrage: Was führt zur Entwicklung und Auftreten des zu untersuchenden Phänomens? Zielvorgabe: *Biblischer Auftrag in der Welt und gemachte Erfahrungen in der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt.*¹²⁵
2. **Das Phänomen:** Das Phänomen beschreibt die inhaltliche „Substanz“ der Untersuchung. Das Phänomen ist der Gegenstand der Untersuchung, die zentrale Forschungsfrage, auf die die Untersuchung gerichtet ist. Leitfrage: Worum geht es eigentlich? Zielvorgabe: *Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt.*
3. **Kontext:** Der Kontext stellt die Eigenschaften dar, die zu einem Phänomen gehören. Hier werden die besonderen Bedingungen verdeutlicht, aufgrund derer Ereignisse oder Vorfälle, die zu einem Phänomen gehören, stattfinden. Leitfrage: Welches sind die Ausprägungen, unter denen die Ereignisse passieren? Zielvorgabe: *Rahmenbedingungen der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt.*¹²⁶
4. **Intervenierende Bedingungen:** Intervenierende Bedingungen stellen die allgemeinen Bedingungen heraus, die auf Handlungs- und interaktionale Strategien fördernd oder hemmend einwirken. Jede Art von Nichtbeachtung der intervenierenden Bedingungen hat in jedem Fall Konsequenzen auf das Phänomen.¹²⁷ Hier wird festgehalten, warum jemand etwas tut und warum er welche Strategie dafür wählt (Strauss & Corbin 1996:102). Leitfrage: Welches sind die generellen Vorbedingungen für Strategien? Zielvorgabe: *Kulturelle, geographische, biographische oder traditionelle Vorbedingungen, welche auf die Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt Einfluss nehmen.*

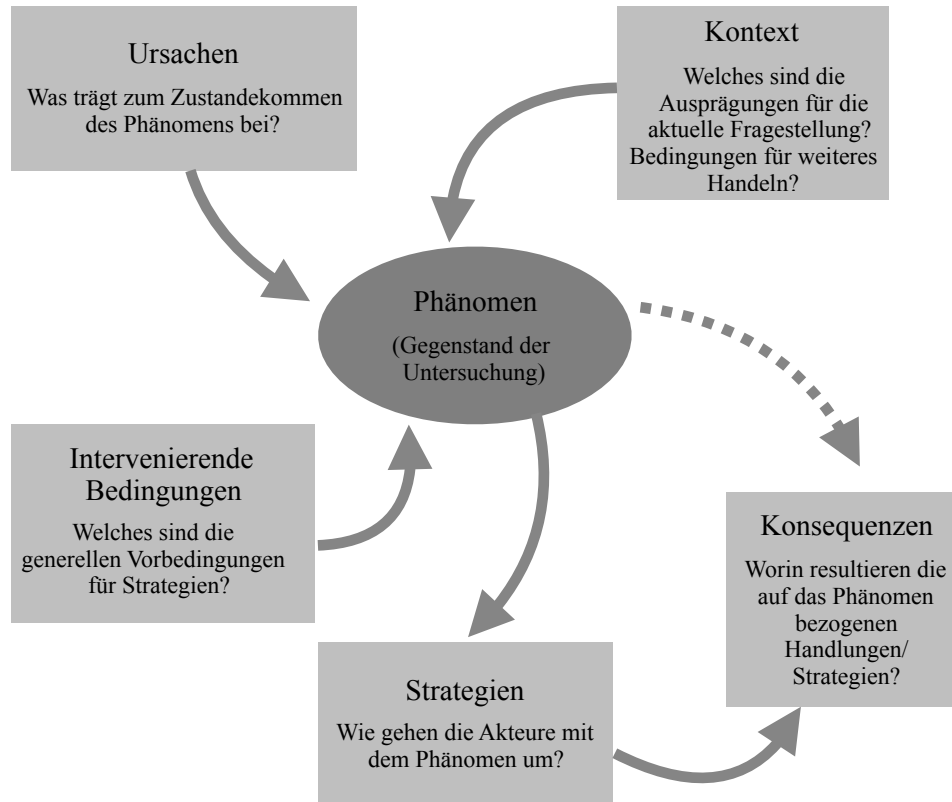
¹²⁵ Die Ursächlichen Bedingungen sind meist vielschichtig und nicht selten miteinander verwoben. Die einem Phänomen vorausgehenden ursächlichen Bedingungen werden in den Daten durch Schlüsselwörter sichtbar wie: „wenn“, „während“, „weil“, „da“, „infolge“, „wegen“ *et cetera* (Strauss & Corbin 1996:80).

¹²⁶ Der Kontext gibt in Bezug auf das zu untersuchende Phänomen Antwort auf Fragen wie: „wann“, „wie“, „Art“, „Dauer“ *et cetera* (Strauss & Corbin 1996:81).

¹²⁷ Strübing weist auf das häufig vorkommende Problem der Unterscheidung zwischen „Kontext“ und „intervenierende Bedingungen“ hin. Unter Kontext ist lediglich das zu verstehen, was nachweislich zum Verständnis des Phänomens in der konkreten Ausprägung relevant ist (Strübing 2014:26).

5. **Handlungs- und interaktionale Strategien:** Welche Handlungen sind in Bezug auf das Phänomen erfolgt oder unterlassen worden? Hier ist genauso bedeutsam, warum etwas nicht getan wurde. „Mit anderen Worten, wenn jemand in einer Situation etwas tun sollte oder es gewöhnlich tun würde, es aber nicht tut, dann müssen wir fragen: warum?“ (Strauss & Corbin 1996:83). Leitfrage: Wie gehen die Akteure mit dem Phänomen um? Zielvorgabe: *Gelebte Handlungen oder Unterlassungen in der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt.*
6. **Konsequenzen:** Was hat die Reflexion des Phänomens zur Folge und welche Strategien entstehen daraus? Leitfrage: Worin resultieren die auf das Phänomen bezogenen Handlungen/Strategien als Antwort für die Bewältigung eines Phänomens (Strauss & Corbin 1996:85)? Zielvorgabe: *Faktoren für eine missiologische Bedeutung der (Frei-)Kirche in der Welt.*

Das Kodierparadigma von Strauss und Corbin kann in Anlehnung an Strübing wie in Grafik 5 dargestellt werden (vgl. Strübing 2014:25).



Grafik 5: Das Kodierparadigma von Strauss und Corbin nach Strübing (2014:25)

Selektive Kodierung

In einem dritten Schritt, dem selektiven Kodieren, werden nun die axialen Kategorien zueinander in Beziehung gesetzt und zu einer Kernkategorie verdichtet. Diese Kernkategorie soll den roten Faden aufzeigen und das zentrale Phänomen in den Mittelpunkt stellen. Die Kodierung wird auf das hin fokussiert, was einen signifikanten Bezug zum zentralen Phänomen der Untersuchung hat. Das heißt, die Analyse wird spezifischer (Przyborski & Wohlrab-Sahr 2014:211). So werden beim selektiven Kodieren die Kategorien systematisch miteinander in Beziehung gesetzt und auf eine einheitliche Analyseperspektive (roter Faden) hin überarbeitet (Strauss & Corbin 1996:94). Die Beziehungen zwischen den Kategorien werden validiert und gemeinsame Muster identifiziert (:106f). Schließlich wird die Kernkategorie in ein Kategorien-netz integriert und zu einer gegenstandsbegründeten Theorie ausformuliert.

Zusammenfassung der dreifachen Kodierung

Die dreifache Kodierung lässt sich im Wesentlichen wie in Tabelle 8 darstellen:

| 1. Offenes Kodieren | 2. Axiales Kodieren | 3. Selektives Kodieren |
|--|--|--|
| <ul style="list-style-type: none">- dient dem „Aufbrechen“ der Daten durch ein analytisches Herauspräparieren einzelner Phänomene mit ihren Eigenschaften- Daten werden in Sinneinheiten zergliedert und einzelnen Codes zugeordnet- Daten und Phänomen werden in Begriffe gefasst | <ul style="list-style-type: none">- dient der Ausarbeitung von Kategorien (und Subkategorien)- Kategorien werden herausgearbeitet und in Beziehung zueinander gesetzt- zielt auf das Erarbeiten eines phänomenologischen Zusammenhangs | <ul style="list-style-type: none">- sucht das bisher Erarbeitete in ein theoretisches Konzept zu integrieren- axiale Kategorien werden auf eine einheitliche Analyseperspektive hin überarbeitet- Kategorien müssen im Hinblick auf das zentrale Phänomen rekodiert werden |

Tabelle 8: Die dreifache Kodierung nach Strauss und Corbin (1996:43–117).

Das erst im Forschungsprozess sukzessive sich entwickelnde Auswahlverfahren für Fälle und Daten bezeichneten Glaser und Strauss als „Theoretisches Sampling“ (*theoretical sampling*).¹²⁸ Theoretisches Sampling stellt sich „als eine Kette aufeinander aufbauender Auswahlentscheidungen entlang des Forschungsprozesses dar“ (Strübing 2014:29). Beim offenen Kodieren bedeutet es die Maximierung potenzieller Lesarten bezüglich der zu untersuchenden Phänomene. Beim axialen Kodieren erfolgt die Erarbeitung von Zusammenhängen der beim offenen Kodieren gewonnenen Kategorien. In der dritten Phase des selektiven Kodierens ist das Sampling „auf das Schließen von Lücken in der Theorie sowie auf deren Überprüfung ausgerichtet“ (:30).

5.6.3 Flip-Flop-Technik, Memos und Theoriesättigung

Mittels der sogenannten Flip-Flop-Technik werden die gefundenen Kodierungen immer wieder „auf den Kopf“ gestellt, indem man sich das Gegenteil des Gesagten vorstellt (Strübing 2011:64). Dies hilft dabei, nach kontrastierenden Kontexten in den Daten zu suchen und festgefahrenen Vorannahmen und Denkmustern entgegen zu wirken (:73). Kelle und Kluge sprechen in diesem Zusammenhang von der Minimierung (minimization) und der Maximierung

¹²⁸ „Theoretisches Sampling meint den auf die Generierung von Theorien zielenden Prozeß der Datenerhebung, währenddessen der Forscher seine Daten parallel erhebt, kodiert und analysiert sowie darüber entscheidet, welche Daten als nächste erhoben werden sollen und wo sie zu finden sind. Dieser Prozeß der Datenerhebung wird durch die im Entstehen begriffene – materiale oder formale – Theorie kontrolliert“ (Glaser & Strauss 1998:53).

(maximization) von Unterschieden (Kelle & Kluge 2010:45). Diese Methode hilft dabei, eine größere Heterogenität des Untersuchungsfeldes abzubilden und ist für die Qualität zur Generierung einer Theorie bedeutsam.

Während des gesamten Kodierens und Analysierens werden Kode-Notizen, sogenannte Memos, geschrieben, in welchen der Forscher seine methodischen und theoretischen Überlegungen, Ideen, Vermutungen und Hypothesen dokumentiert. Das Schreiben von Memos ist gerade bei der Grounded Theory integraler Bestandteil des gesamten Forschungsprozesses (Strauss & Corbin 1996:169–192). Memos sind vorläufig festgehaltene Notizen zu einzelnen Aspekten der Theorie. Sie sollen nicht nur in Stichworten, sondern in vollständigen, für andere nachvollziehbaren Sätzen festgehalten werden. Alles für die Untersuchung Relevante und Auffällige wird hier dokumentiert. So werden die zunächst vagen Ideen zur einer sich entwickelnden Theorie nachvollziehbar festgehalten. Von dieser Form schriftlicher Ausarbeitung hängt wesentlich die Qualität der zu generierenden Theorie ab (Strübing 2014:34). Nach Glaser und Strauss (1998:15) liegt die Qualität einer Theorie wesentlich im Prozess ihrer Entstehung begründet.

Ziel des gesamten Verfahrens ist es, unter möglichst wenigen Vorannahmen zu einer sogenannten „gesättigten Theorie“ über den zu untersuchenden Gegenstandsbereich (Phänomen) zu kommen. Theoretische Sättigung ist dann gegeben, wenn die Einbeziehung neuer Fälle zu keinen weiteren Kategorien und damit Veränderungen der Theorie führt (Glaser & Strauss 1998:69).

5.6.4 Iterativ-zyklischer Forschungsprozess

Die Grounded Theory gibt keine systematisierte deduktive oder induktive Vorgehensweise vor. Vielmehr werden die Daten in einem ständigen Wechsel von deduktiver, induktiver und abduktiver Reflexion analysiert. Diese Forschungslogik folgt einem dreifachen Anspruch:

1. deduktiv dem Anspruch wissenschaftlicher Begründung
2. induktiv dem Anspruch wissenschaftlicher Entdeckung
3. abduktiv dem Anspruch kreativen Neudenkens

Grundsätzlich gesprochen gilt:

1. Deduktion geht von der Regel aus. Hier werden Kategorien, wie beispielsweise Fragen, an die Daten herangetragen.
2. Induktion geht vom Einzelfall aus. Hier werden Kategorien aus den Daten entwickelt (vgl. Kuckartz 2012:60–62).
3. Abduktion geht von kreativen, für die Forschung förderlichen Gedanken aus (vgl. Reichertz 2013:139).

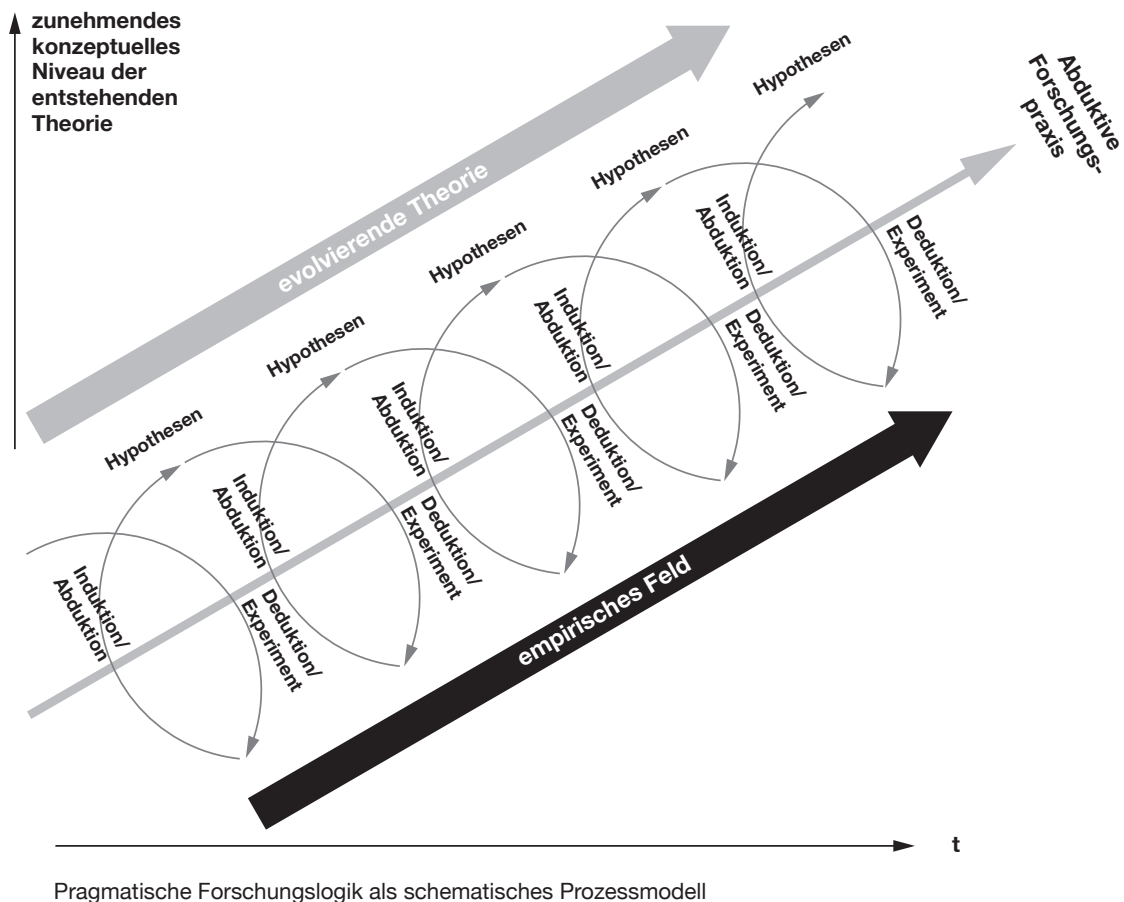
So werden deduktiv Aussagen über die Daten abgeleitet, die dann wiederum induktiv an den Daten verifiziert werden (Strauss & Corbin 1996:89). Abduktiv gewonnene *ad hoc*-Hypothesen werden zugelassen, müssen aber am empirischen Material geprüft werden. Innerhalb der Grounded Theory finden alle drei Vorgehensweisen Anwendung.¹²⁹

Der Forschungsprozess der Grounded Theory lässt sich als iterativ-zyklische (sich im Kreis wiederholend) Methodik beschreiben. Induktionen aus den Daten, abduktive *ad hoc*-Hypothesen und deduktiver Datenbezug wechseln sich iterativ-zyklisch ab. Hier besteht sowohl ein dialektisches Verhältnis zwischen systematischer Auswertung und kreativer Interpretation der Daten, als auch grundsätzlich ein dialektisches Verhältnis von Theorie und Empirie (Strübing 2014:77). Nach Strauss stehen in der Grounded Theory auch der Forschungsgegenstand als Objekt und der Forscher als Subjekt in einem dialektischen Wechselverhältnis. In einer zeitlichen Parallelität und wechselseitig funktionalen Abhängigkeit werden Daten erhoben, analysiert und Theorien dazu gebildet (Strübing 2014:11). Der Forschende ist nie allein neutraler Beobachter, sondern als Interpret der Daten immer auch Subjekt des Forschungsprozesses (:12). Die Qualität der Beziehung zwischen Theorie und Daten muss unter Berücksichtigung der aktiven Rolle des Forschers plausibel nachvollziehbar sein (:62). Der Forscher befindet sich selbst zwischen regelfreier künstlerischer Kreativität und einem analytisch methodisch-kontrollierten Vorgehen (:87).

In diesem iterativ-zyklischen Forschungsprozess findet das theoretische Sampling, das fortwährende Vergleichen unter Verwendung generativer Fragen, wie auch das Kodieren und das Schreiben von Memos statt (:93). Die Grounded Theory bildet so eine solide Forschungsbasis in der Balance von Kreativität und Systematik, von Empiriebezug und Theorieorientierung (:116).

¹²⁹ Strübing geht ausführlich darauf ein, dass Strauss und Corbin die Abduktion in ihren Entwürfen kaum ausführen, jedoch indirekt in ihrem Forschungsmodell vollwertig integriert haben (Strübing 2014:51–58).

Im Forschungsverlauf entsteht so ein stetes Hin- und Herpendeln zwischen deduktivem, induktivem und abduktivem Denken. Dieser iterativ-zyklische Forschungsprozess lässt sich wie in Grafik 6 darstellen:



Grafik 6: Der iterativ-zyklische Forschungsprozess der Grounded Theory (Strübing 2014:49)

5.6.5 Fazit

Nachdem die Grounded Theory in ihren wesentlichen Grundzügen umrissen wurde, können Aussagen über ihre methodische Vorgehensweise getroffen werden. Strauss und Corbin (1996:8) bezeichnen die Grounded Theory als „eine qualitative Forschungsmethode bzw. Methodologie, die eine systematische Reihe von Verfahren benutzt, um eine induktiv abgeleitete, gegenstands-verankerte Theorie über ein Phänomen zu entwickeln“. Methodologisch gesehen ist die Grounded Theory keine spezifische Methode oder Technik, sondern vielmehr als ein Stil zu verstehen, nach dem Daten auf charakteristische Merkmale hin

analysiert werden. Innerhalb der Grounded Theory können beliebige Methoden eingesetzt werden, solange sie in der Lage sind, das zugrundeliegende Phänomen zu verdeutlichen (:11).¹³⁰

Zur Verhältnisbestimmung von (Frei-)Kirche und Welt ist die Grounded Theory von Glaser und Strauss (1998) mit ihrem Herzstück der Kodierung von Strauss und Corbin (1996) ein für diesen Forschungsteil geeigneter und probater Ansatz. So wird sicher gestellt, dass die Theorie aus den Daten generiert wird und nicht Resultat vorgefertigter Konzepte ist. Die Stärke der Grounded Theory liegt in ihrer konzeptionellen Dichte zu den Daten und in ihrer praktischen Relevanz, zu einer verbesserten Handlungsfähigkeit der Akteure zu kommen (Strübing 2014:87f). „Die Praxis bringt also in gewisser Weise den Test und die Validierung der Theorie“ (Glaser & Strauss 1998:424). Dabei wird bei möglichst großer Offenheit gegenüber dem Forschungsgegenstand eine realitätsnahe Theoriebildung generiert.

Die zu behandelnden Forschungsfragen der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt passen mit der methodischen Vielfalt der Grounded Theory zusammen. Daher kann festgehalten werden, dass die Grounded Theory gerade für eine disziplinübergreifende Forschung zwischen der Sozialwissenschaft und der Missionswissenschaft geeignet ist (vgl. Ziebertz, Heil & Prokopf 2003:25). So können für diese Untersuchung relevante Leiter und Leiterinnen in Interviews selbst zu Wort kommen und die so gewonnenen Daten anhand der Grounded Theory wissenschaftlich solide ausgewertet und zu einer Theorie generiert werden. Später wird die aus der theologischen Disziplin im ersten Hauptkapitel gewonnene Matrix mit dem aus der sozialwissenschaftlichen Disziplin kommenden empirischen Forschungsergebnis zu einem Ganzen verbunden. Wie die Umsetzung der empirischen Forschung nun konkret erfolgt, wird im Folgenden erläutert und ausgeführt.

¹³⁰ Das Fehlen streng systematisierter methodischer Abläufe innerhalb der Grounded Theory (vgl. Steinke 2010:319–331) sowie die Triangulation (Methodenpluralität) (vgl. Flick 2011:11–111) wird in der empirischen Forschung kontrovers diskutiert (vgl. Lamnek & Krell 2016:118f), soll aber hier nicht weiter behandelt werden.

6. Qualitative Untersuchung: Datenanalyse und Datenauswertung

Nachdem die methodischen wie auch theoretischen Grundlagen der empirischen Untersuchung in Kapitel 5 erläutert und die Daten (Interviews) erhoben wurden, erfolgt die Analyse und Auswertung der Daten. Für die Datenanalyse wurden alle Interviews in das Programm MAXQDA eingearbeitet und nach den Regeln von Kuckartz (2012:134–139) transkribiert. Dementsprechend folgt nun der erste Kodierungsschritt, das offene Kodieren, nach der Vorgehensweise von Strauss und Corbin (1996:43–55). Die offene Kodierung ist unter anderem von folgenden Fragen geleitet (vgl. Kuckartz 2012:67; Böhm 2010:475–484):

- Worum geht es hier?
- Was ist die Hauptidee der jeweiligen Antwort?
- Welche Aspekte des Phänomens werden angesprochen?
- Welche Handlungsmuster sind wahrzunehmen?
- Welche Handlungsstrategien sind erkennbar?
- Welche Begründungen werden gegeben oder lassen sich erschließen?
- Welche Absichten sind zu erkennen?
- Wie sieht das persönliche Handeln der Person aus?
- Welche Erfahrungen werden geschildert?

6.1 Offene Kodierung der Daten

Das offene Kodieren ist der erste Schritt der Datenanalyse und dient dazu, die Daten in Kategorien einzuordnen.

6.1.1 Deduktives, induktives und abduktives Schließen

Die offene Kodierung basiert auf dem, für die Grounded Theory üblichen, iterativ-zyklischen Forschungsprozess (vgl. Grafik 6, Seite 205). Die Daten werden deduktiv, induktiv und abduktiv fortwährend verglichen und unterschiedlichen Kategorien zugeteilt. Wie es zu einer solchen Kategorienbildung kommt, soll mit dem folgenden Beispiel verdeutlicht werden (vgl. Faix 2006:229–231).

A. Das deduktive Schließen: Hier wird von einer theoretischen Kategorie, wie sie anhand von Fragen auf dem Fragebogen gebildet wurde, auf das empirische Material geschlossen. Dies sieht zum Beispiel wie folgt aus:

1. Kategorie: Aus den Interviewfragen wird eine Kategorie wie beispielsweise Gottes Eigenschaften abgeleitet.
2. Vorgang: Die Kategorie wird „Eigenschaften Gottes“ genannt.
3. Kodes: Die Daten (Antworten) werden durchgesehen und dazu passende Textstellen kodiert, wie beispielsweise die Antwort: „Ich kann mal sagen, was mich zur Zeit am meisten an Gott fasziniert, ist seine Ruhe“ (A2:26).¹³¹

B. Das induktive Schließen: Die Daten werden ohne Vorgaben von theoriegeleiteten Kategorien durchsucht und auffallende Stellen kodiert. Inhaltlich dazu passende Kodes bilden dann eine Kategorie. Hier werden neue Kategorien gebildet, die in der Theorie (Fragen) nicht vorgesehen waren. Dies sieht zum Beispiel wie folgt aus:

1. Kodes: Die im Interview erhobenen Daten werden analysiert und inhaltlich kodiert, wie beispielsweise: „Die Gemeinde hat lange Zeit ein Diakonieprojekt gesucht, aber nicht so recht gefunden“ (A3:15).
2. Vorgang: Inhaltlich zueinander passende Kodes werden gruppiert, wie: „Ich glaube, wenn wir in dem, was wir so gemeindenähe Diakonie nennen, stärker die Nischen entdecken würden, die von unserem Sozialstaat nicht beachtet sind“ (A4:31).
3. Kategorie: Aus den zueinander passenden Kodes werden Kategorien gebildet, wie in diesem Fall die Unterkategorie: „Diakonie“.

¹³¹ Der Verweis A2:26 bedeutet, dass es sich um den Interviewpartner 2 handelt und diese Antwort in der 26 Spalte zu finden ist. Siehe dazu die Interviews im Supplement (Seite 18-116).

C. Das abduktive Schließen: Bei dieser Vorgehensweise werden Aussagen aufgenommen, die für die Forschungsarbeit relevant sind, aber mit keinen sonstigen Aussagen aus den Daten in eine Kategorie gesetzt werden können. Aus diesen einzelnen Aussagen werden Hypothesen gebildet und zu einer eigenen Kategorie formuliert. Dies sieht zum Beispiel wie folgt aus:

1. Kode: Eine für die Forschung bedeutsame Aussage wird entdeckt und kodiert. Noch gibt es aber keine passende Kategorie dafür, z.B.: „Ich denke, sie [die Heiligkeit Gottes] wird sichtbar durch [...] die Geringsten und Ärmsten und Schwächsten und Kleinsten und Dümsten, das, was in der Welt nicht zählt“ (A5:75).
2. Vorgang: Das abduktive Schließen beginnt mit Fragen rund um die gesetzte Hypothese. Die Art und Weise wie die Heiligkeit Gottes in der Welt sichtbar werden kann, wird durch eine sonst nirgends erwähnte Dimension erweitert: die Geringsten, Ärmsten, Schwächsten, Kleinsten und Dümsten als eine Offenbarungsweise der Heiligkeit Gottes zu sehen. Haben wir es hier mit einer weitgehend vergessenen Dimension zu tun, wie sich etwas von der Heiligkeit Gottes offenbart? Wenn ja, was bedeutet das?
3. Kategorie: Nach Überprüfung und Fragen an die Hypothese nach ihrer Bedeutsamkeit für diese Untersuchung, wurde eine neue Unterkategorie gebildet: „Heiligkeit–Arme/Schwache“.

6.1.2 Ergebnisse der ersten offenen Kodierung

Nachdem die Daten der sieben Experteninterviews in einer ersten offenen Kodierung mit den oben ausgeführten deduktiven, induktiven und abduktiven Vorgehensweisen analysiert wurden, bildeten sich verschiedene Kategorien heraus. Zunächst ergaben sich deduktiv von den vier zentralen Fragen herkommend (vgl. Kapitel 4.3.1) vier Hauptkategorien:

1. Beziehungsverhältnis der Freikirche (BEFG) zur Welt
2. Bedeutung der Liebe Gottes in der Freikirche für die Welt
3. Bedeutung der Heiligkeit Gottes in der Freikirche für die Welt
4. Kurzreflexion zum Verständnis von Liebe und Heiligkeit Gottes

Im Verlauf des offenen Kodierens wurden sowohl induktiv vom Text als auch abduktiv von neuen Hypothesen ausgehend zusätzliche Kategorien gebildet. Damit wurden die zunächst deduktiv von den Fragen geleiteten vier Hauptkategorien auf sieben erweitert.¹³² Zudem mussten die ursprünglichen Formulierungen der Hauptkategorien teilweise geändert und präzisiert werden.¹³³ Aus der ersten offenen Kodierung bildete sich damit ein Codesystem mit sieben Hauptkategorien, 49 Unterkategorien und über 900 Codes (vgl. Codesystem 1, Seite 212). Den Unterkategorien wurden bis zu 112 Codes zugeteilt, die jederzeit ihrem ursprünglichen Textabschnitt zugeordnet werden können.

Zur Verdeutlichung einer Kodierung folgt ein Beispiel eines gesetzten Codeabschnittes. Der genaue Ort, wo dies im Interview zu finden ist, wird mit dem MAXQDA Zitationshinweis angegeben. Die Interviews sind von A1 bis A7 nummeriert. Die Abschnitte, aus denen jeweils zitiert wird, sind mit einer Seitenzahl zu vergleichen und ebenfalls mit einer Zahl gekennzeichnet.¹³⁴

Die folgende Abbildung 1 ist beispielsweise aus dem fünften Interview im Abschnitt 29 zu finden und wird daher mit „(A5:29)“ markiert. Die Zugehörigkeit eines jeden Codes ist an seiner Farbe zu erkennen, denn jede Hauptkategorie hat ihre eigene Farbe. Die senkrechten Balken geben unterschiedliche Kodierungen zu unterschiedlichen Kategorien mit der jeweiligen Farbe ihrer Hauptkategorie wieder. So lautet beispielsweise in dem unten stehenden Kodierungsbeispiel die erste Kodierung „der ganze Gott“ und ist mit der Farbe braun der Hauptkategorie „Eigenschaften Gottes / Gottesvorstellungen“ zugeordnet. Rot hinterlegt sind die Begriffe Liebe/Barmherzigkeit Gottes und mit blau die Begriffe Heiligkeit/Gerechtigkeit Gottes.¹³⁵ In jedem Interview wurden 3-4 außergewöhnlich exponierte Aussagen gelb hinterlegt, um sie so gut sichtbar als zentrale Kernaussagen hervorzuheben.

¹³² Da es sich bei den Interviews um exponierte Experten des deutschen Baptismus der letzten Jahrzehnte handelt, war die informative Datendichte für die Forschungsfrage hoch und ergiebig. Dies hatte zur Folge, dass zwei neue Hauptkategorien „Selbstverständnis“ und „Persönliches“ aufgenommen wurden. Darüber hinaus wurde der ursprünglich zweiten (Liebe Gottes) und dritten (Heiligkeit Gottes) Hauptkategorie eine weitere Hauptkategorie zugefügt: „Eigenschaften Gottes und Gottesvorstellungen“.

¹³³ So wurde beispielsweise die Hauptkategorie: „Beziehungsverhältnis der Freikirche (BEFG) zur Welt“ in ein konkreteres „Handlungsweise EFG zur Welt“ umformuliert, da diese Formulierung die darin zugeordneten Codes treffender beschreibt.

¹³⁴ Sämtliche Interviews können im Supplement (Seite 18–116) eingesehen werden.

¹³⁵ Diese Hinterlegung gibt einen schnellen Überblick, wann in den Antworten diese Begriffe gewählt wurden. Dies bedeutet nicht, dass nicht auch, ohne explizit diese Begriffe zu verwenden, an anderen Stellen indirekt von der Liebe oder Heiligkeit Gottes die Rede sein kann.

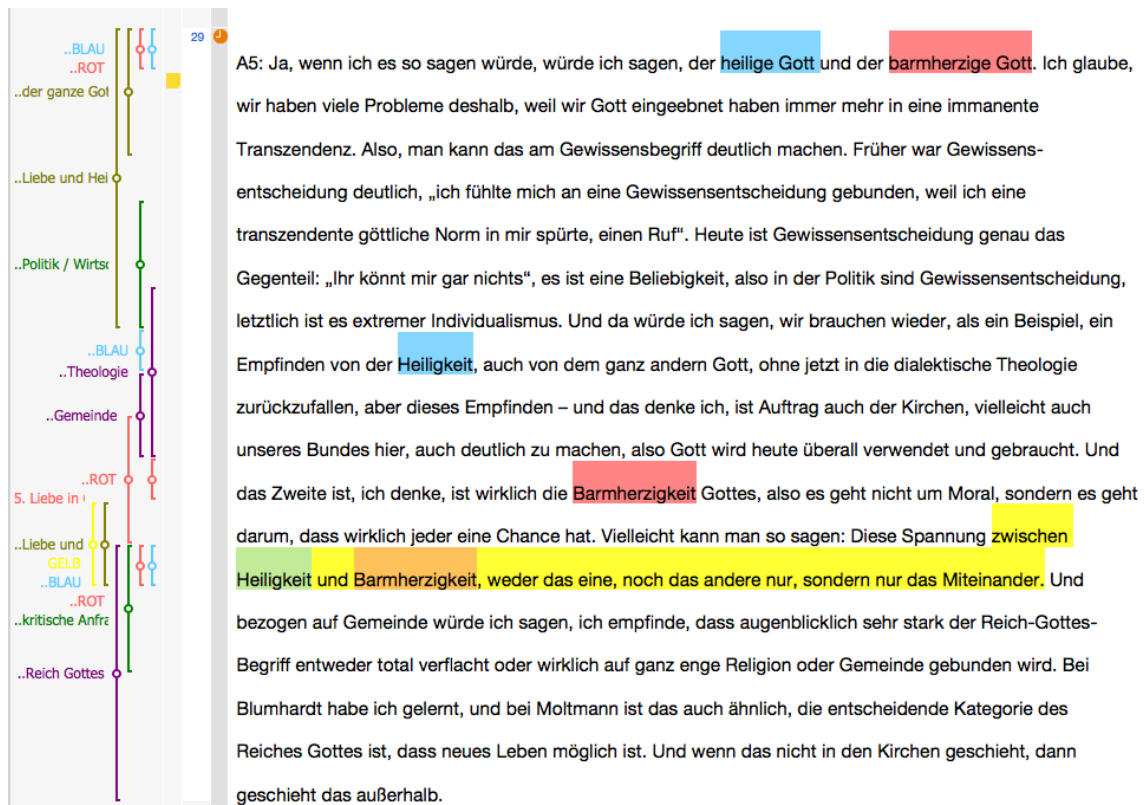


Abbildung 1: Beispiel eines kodierten Textabschnittes (Interview 5 – Abschnitt 29; A5:29)

Dass Codesystem der ersten offenen Kodierung

Der erste Schritt der offenen Kodierung kann mit Hilfe des Computerprogramms MAXQDA, übersichtlich in einem Codesystem dargestellt werden. Wichtig ist anzumerken, dass im folgenden immer wieder die Begriffe „Freikirche“ und „Gemeinde“ adäquat zueinander genutzt werden. Die Zahlen in der rechten Spalte geben die Anzahl der jeweiligen Kodierungen zu den einzelnen Kategorien an. Wenn im Codesystem von „Bund“ gesprochen wird ist damit stets der BEFG gemeint. Das Codesystem 1 der ersten offenen Kodierung sieht wie folgt aus:

| Codesystem | | 918 |
|---|--|-----|
| ▼ 1. Selbstverständnis | | 0 |
| Welt | | 9 |
| Zeitgeist | | 3 |
| Gemeinde | | 28 |
| Reich Gottes | | 6 |
| Theologie | | 53 |
| Wort Gottes / Bibel | | 22 |
| Heiliger Geist / Gaben | | 21 |
| Prophetische Dimension | | 7 |
| ▼ 2. Persönliches | | 0 |
| Gebet | | 6 |
| biografische Ausführungen | | 27 |
| Empfindung - Leidenschaft | | 15 |
| Zukunftserwartung | | 9 |
| ▼ 3. Handlungsweise EFG zur Welt | | 7 |
| International | | 4 |
| Politik / Wirtschaft | | 16 |
| Ökumenisches Wirken | | 9 |
| Islam - muslimisch | | 5 |
| Homosexualität | | 6 |
| Relevanz Bund | | 11 |
| Diakonie | | 14 |
| Flüchtlinge / Immigration | | 19 |
| persönliches Einwirken | | 8 |
| ganzheitliches Einwirken | | 6 |
| Verkündigung / Gottesdienst | | 21 |
| Gebet / Fürbitte | | 5 |
| Anbetung - Spiritualität - Sabbat | | 18 |
| Strategie / Lebensweise in der Welt | | 59 |
| kritische Anfragen / Ausführungen | | 54 |
| ▼ 4. Eigenschaften Gottes / Gottesvorstellungen | | 3 |
| Schöpfer / Schöpfung | | 20 |
| der ganze Gott | | 5 |
| Liebe / Barmherzigkeit | | 4 |
| Heiligkeit / Gerechtigkeit | | 9 |
| Liebe und Heiligkeit | | 14 |
| Ruhe | | 5 |
| Erlösung | | 4 |
| ▼ 5. Liebe in Gemeinde und Welt | | 14 |
| Liebe und Welt | | 14 |
| Liebe und Gemeinde | | 10 |
| Liebe - persönlich | | 7 |
| ROT | | 87 |
| ▼ 6. Heiligkeit in Gemeinde und Welt | | 13 |
| Heiligkeit und Welt | | 16 |
| Heiligkeit und Gemeinde | | 22 |
| Heiligkeit - persönlich | | 17 |
| Heiligkeit - Arme/Schwache | | 1 |
| BLAU | | 112 |
| ▼ 7. Kurzreflexion Liebe / Heiligkeit | | 0 |
| Gegenteil von Liebe? | | 7 |
| Gegenteil von Heiligkeit? | | 7 |
| Andere Seite von Liebe? | | 6 |
| Andere Seite von Heiligkeit? | | 6 |
| Liebe gespiegelt? | | 6 |
| Heiligkeit gespiegelt? | | 7 |
| Welt braucht Liebe weil? | | 7 |
| Welt braucht Heiligkeit weil? | | 7 |
| GELB | | 20 |

Codesystem 1: Erste offene Kodierung

Parallel zur ersten offenen Kodierung wurden 289 Anmerkungen in Form sogenannter Memos geschrieben (siehe Supplement Seite 117–153). Diese Memos sind im Codesystem oder neben dem Text der Interviews mit einem gelben Quadrat hinterlegt. Abbildung 2 gibt ein Beispiel eines solchen Memos – hier Memo 232 in A5:81.

Dokument: A5

Verknüpfte Codes

Titel: Memo 232

Autor: DISS Erstellt am 27.03.17 19:42

Typ: [Icons]

Typ Label:

Helvetica 12

Auf die Frage „Wie fördern wir unsere Gemeinden, etwas von der Heiligkeit Gottes in der Welt sichtbar zu machen?“ folgen Punkte, wie Erfahrungen mit Gott, die als Geheimnis zeugnishaft vermittelt werden, durch biblische Lehre und Theologie, wie sich Heiligkeit Gottes ausdrückt, in Doxologie, wo der Abstand deutlich wird – auch in einem Schweigen.

Anmerkung: eine Art „heiliges Schweigen“ ist in unserer Gottesdienskultur de facto nicht (mehr) existent.

Abbildung 2: Beispiel eines Memos aus der ersten offenen Kodierung

6.1.3 Ergebnisse der dimensionalisierten zweiten offenen Kodierung

Als Ergebnis der ersten offenen Kodierung ist ein Codesystem mit sieben Hauptkategorien und 49 Unterkategorien entstanden. In dem nun folgenden zweiten Schritt des offenen Kodierens werden alle Interviews nochmals sorgfältig durchgesehen und sämtliche Kategorien überprüft, verfeinert und, wo nötig, neu zugeordnet oder verändert. Durch diesen Vorgang der genaueren Zuordnung der Kategorien, der sogenannten Dimensionalisierung, werden zahlreiche Subkategorien gebildet, welche die bisherigen Kategorien genauer differenzieren.¹³⁶ Jedes Auftreten einer Kategorie hat nun ein einzigartiges dimensionales Profil und repräsentiert eine spezifische Eigenschaft eines Phänomens (Strauss & Corbin 1996:51). „Dimensionalisierung zielt also, wie von Strauss für das offene Kodieren gefordert, auf die Erzeugung analytischer Vielfalt und nicht auf Reduktion durch Integration“ (Strübing 2014:21). Dies hat eine erhebliche Erweiterung des

¹³⁶ Beispielsweise sind die Unterkategorien aus der ersten offenen Kodierung, wie „Theologie“, „kritische Anfragen / Ausführungen“ oder „Strategie / Lebensweise in der Welt“ mit jeweils über 50 Kodierungen noch nicht genügend spezifiziert.

Codesystems zur Folge. Das so deutlich verfeinerte Codesystem 2 sieht am Beispiel der ersten Hauptkategorie (Selbstverständnis) nun wie folgt aus.¹³⁷

| | |
|-------------------------------------|------------|
| ▼ Codesystem | 901 |
| ▼ 1. Selbstverständnis | 0 |
| ▼ Welt | 0 |
| Weltbegriff im Paradox | 3 |
| Welt als Lebensraum | 4 |
| Welt als Gottes Schöpfung | 3 |
| ▼ Reich Gottes | 0 |
| Was meint Reich Gottes? | 2 |
| Zeichen seines Reiches | 2 |
| Gemeinde und Reich Gottes | 1 |
| ▼ Wort Gottes / Bibel | 0 |
| In der Gemeinde | 3 |
| Erfahrungen | 10 |
| Bibel als Maßstab | 5 |
| Bibel-Such-Bewegung | 3 |
| ▼ Heiliger Geist / Gaben | 1 |
| Geist und Schöpfung | 2 |
| Wirksamkeit unter Christen | 7 |
| Wirksamkeit in der Welt | 3 |
| Wesen | 2 |
| Geist / Zeitgeist | 3 |
| Gaben des Geistes | 4 |
| ▼ Gemeinde | 1 |
| Gemeinde zur Verherrlichung Gottes | 1 |
| Gemeinde als Leib Christi / Familie | 5 |
| Gemeinde als Baukostenzuschuss | 1 |
| Gemeinde als Geheimnis Gottes | 2 |
| Gemeinde als Geschenk | 1 |
| Was fehlt ohne Gemeinde? | 5 |
| Kritik an Gemeinde | 6 |
| ▼ Theologie | 0 |
| Schöpfungstheologie | 9 |
| Zwei Reiche Lehre | 1 |
| Historisch-kritisch | 2 |
| Opfertod-Theologie | 2 |
| Trinität | 2 |
| Charismatisch – biblische Theologie | 4 |
| Theologische Resonanzräume | 1 |
| Prophetische Dimension | 7 |
| Eigenschaftslehren Gottes | 1 |
| Paradoxie / Dialektik | 8 |
| Ethik | 3 |
| Eschatologie | 4 |
| Doxologie | 4 |
| Missiologie | 1 |
| Mission – Lausanne II | 7 |
| Anknüpfungspunkt | 2 |

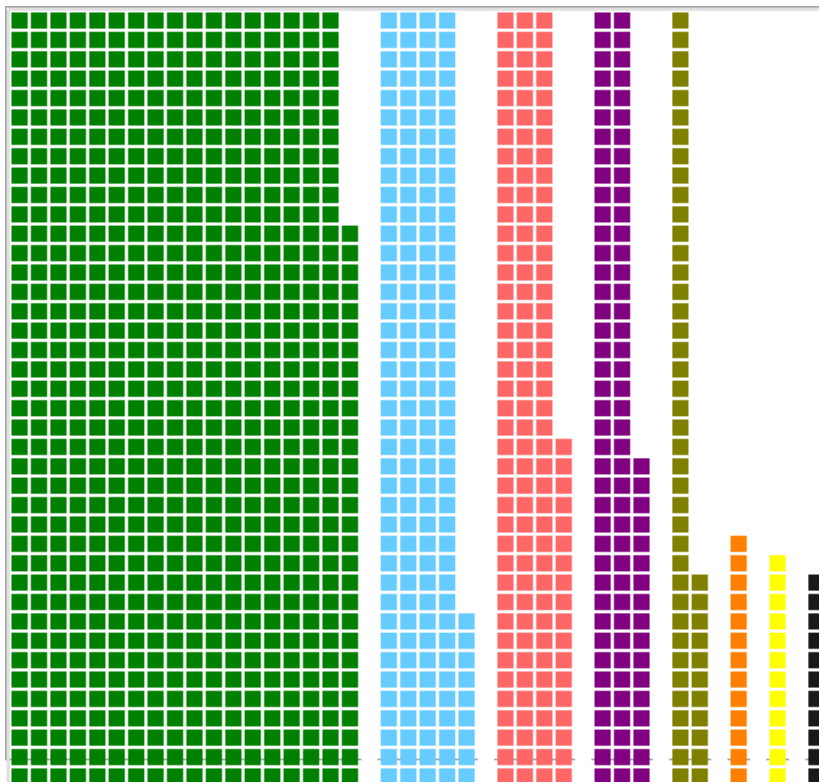
Codesystem 2: Zweite offene Kodierung mit Dimensionalisierung der Kategorien am Beispiel der ersten Hauptkategorie (Selbstverständnis)

¹³⁷ Eine Abbildung des gesamten Codesystems mit allen sieben Hauptkategorien würde über mehrere Seiten gehen und wird daher hier nicht vorgenommen. Das Ergebnis ist jedoch mit dem Computerprogramm MAXQDA einzusehen. Einige Codes konnten bei der Spezifizierung zusammengelegt werden. Daher ergibt sich eine Reduktion von der ersten offenen Kodierung mit 918 Codes (vgl. Codesystem 1) zu jetzt 901 Codes.

Auch nach der offenen Kodierung stellten sich die folgenden sieben Hauptkategorien ein:

1. Selbstverständnis (lila)
2. Persönliches (orange)
3. Handlungsweisen EFG zur Welt (grün)
4. Eigenschaften Gottes (braun)
5. Liebe – Gemeinde und Welt (rot)
6. Heiligkeit – Gemeinde und Welt (blau)
7. Kurzreflexionen Liebe / Heiligkeit (schwarz)

Im Unterschied zum Ersten Codesystem mit 49 Unterkategorien wurde das zweite Codesystem mit nun 39 Unterkategorien und über 350 Subkategorien erheblich verfeinert. Da die zweite offene Kodierung sich theoriegesteuert an der Forschungsfrage der Korrelation von Freikirche und Welt orientierte, ist die Hauptkategorie „Handlungsweisen EFG zur Welt“ mit 268 Kodierungen die mit Abstand meist kodierte Hauptkategorie. In gelb wurden besonders bedeutsame Äußerungen innerhalb der Interviews markiert (siehe dazu Grafik 7).



Grafik 7: Darstellung der Häufigkeit der Kodierungen innerhalb der Hauptkategorien

6.1.4 Die lexikalische Analyse der offenen Kodierung

Die in der Disziplin der Theologie angewandte lexikalische Analyse hat in der Exegese ihren Platz. Für die Auswertung qualitativer Interviews, wie in dieser Forschung, spielt die lexikalische Analyse eine nachgeordnete Rolle (Kuckartz 2005:130) und ist nur bedingt aussagefähig (Faix 2006:260). An dieser Stelle soll sie lediglich dazu dienen, einen Überblick über die quantitative Nennungshäufigkeit der Schlüsselbegriffe zu erhalten (vgl. Kelle & Kluge 2010:55). Darüber hinaus können diese Begriffe „im Vorgang des axialen Kodierens in einen inneren Zusammenhang gestellt werden, um Verknüpfungen der Begriffe und Sinnabschnitte, aber auch der Codes, Unterkategorien und Kategorien herzustellen“ (Faix 2006:263).

Die folgende Tabelle 9 gibt Auskunft über die Häufigkeit des Gebrauchs der für diese Forschung relevanten Schlüsselbegriffe „Liebe“ und „Barmherzigkeit“ Gottes, beziehungsweise „Heiligkeit“ und „Gerechtigkeit“ Gottes.¹³⁸

| Begriff | Häufigkeit |
|----------------------------|------------|
| Liebe | 193 |
| Barmherzigkeit | 10 |
| Liebe & Barmherzigkeit | 203 |
| | |
| Heiligkeit | 167 |
| Gerechtigkeit | 26 |
| Heiligkeit & Gerechtigkeit | 193 |

Tabelle 9: Wortzählung Liebe/Barmherzigkeit Gottes und Heiligkeit/Gerechtigkeit Gottes

Es kann kein signifikanter Unterschied in Bezug auf die Häufigkeit der Nennung von „Liebe und Barmherzigkeit“ (203 Nennungen), respektive „Heiligkeit und Gerechtigkeit“ (193 Nennungen) festgestellt werden.

¹³⁸ Da die Begriffe Liebe und Barmherzigkeit wie auch Heiligkeit und Gerechtigkeit jeweils eine große Schnittmenge haben, werden sie als Begriffspaare zusammen angeführt.

In der folgenden Tabelle 10 sind fünfzig zentrale Begriffe mit ihrer absoluten Häufigkeit (Nennung) sowie mit der Häufigkeit (Nennung) in den jeweiligen Interviews (inklusive Fragestellung) von A1 bis A7 aufgeführt.¹³⁹

| Wort | Häufigkeit | Rang | A1 | A2 | A3 | A4 | A5 | A6 | A7 |
|----------------------|------------|------|----|----|----|----|----|----|----|
| Gottes | 326 | 1 | 56 | 23 | 35 | 32 | 55 | 40 | 85 |
| Welt | 275 | 2 | 18 | 32 | 35 | 26 | 64 | 28 | 72 |
| Gott | 254 | 3 | 34 | 34 | 40 | 27 | 42 | 13 | 64 |
| Liebe | 193 | 4 | 26 | 24 | 34 | 21 | 32 | 17 | 39 |
| Menschen | 182 | 5 | 20 | 9 | 38 | 12 | 20 | 28 | 55 |
| Heiligkeit | 167 | 6 | 24 | 13 | 23 | 14 | 40 | 21 | 32 |
| Gemeinde | 147 | 7 | 31 | 14 | 17 | 29 | 24 | 11 | 21 |
| Gemeinden | 83 | 8 | 11 | 14 | 16 | 4 | 6 | 11 | 21 |
| Leute | 71 | 9 | 15 | 9 | 28 | 12 | 4 | 3 | 0 |
| Christus | 54 | 10 | 0 | 4 | 0 | 2 | 30 | 4 | 14 |
| Freikirche | 52 | 11 | 4 | 9 | 5 | 5 | 10 | 9 | 10 |
| Jesus | 42 | 12 | 10 | 9 | 4 | 11 | 1 | 7 | 0 |
| Gesellschaft | 39 | 13 | 24 | 1 | 4 | 2 | 2 | 1 | 5 |
| Schöpfung | 34 | 14 | 26 | 1 | 1 | 2 | 3 | 1 | 0 |
| Beziehung | 30 | 15 | 3 | 1 | 3 | 3 | 2 | 6 | 12 |
| Freikirchen | 29 | 16 | 5 | 6 | 5 | 4 | 5 | 1 | 3 |
| Kirche | 29 | 16 | 8 | 2 | 3 | 2 | 3 | 2 | 9 |
| Geist | 27 | 18 | 11 | 2 | 1 | 1 | 10 | 0 | 2 |
| Gerechtigkeit | 26 | 19 | 0 | 3 | 2 | 0 | 8 | 5 | 8 |
| Mensch | 26 | 19 | 11 | 2 | 1 | 2 | 2 | 0 | 8 |
| Jesu | 25 | 21 | 4 | 1 | 2 | 7 | 4 | 2 | 5 |
| Gottesdienst | 25 | 21 | 8 | 1 | 0 | 7 | 3 | 5 | 1 |
| Christen | 24 | 23 | 0 | 1 | 7 | 1 | 4 | 2 | 9 |
| Ort | 23 | 24 | 5 | 1 | 11 | 0 | 4 | 0 | 2 |
| Deutschland | 23 | 24 | 1 | 1 | 1 | 1 | 2 | 14 | 3 |
| Heiligen | 20 | 26 | 10 | 4 | 0 | 2 | 4 | 0 | 0 |
| Glauben | 19 | 27 | 3 | 0 | 9 | 0 | 1 | 6 | 0 |
| Leuten | 19 | 27 | 8 | 2 | 3 | 4 | 0 | 2 | 0 |
| Gemeinschaft | 19 | 27 | 1 | 10 | 3 | 0 | 1 | 2 | 2 |
| Aufgabe | 18 | 30 | 4 | 4 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 |
| Kirchen | 17 | 31 | 4 | 2 | 3 | 0 | 3 | 4 | 1 |
| Heilige | 16 | 32 | 1 | 2 | 1 | 1 | 5 | 3 | 3 |
| Verkündigung | 16 | 32 | 4 | 3 | 1 | 2 | 4 | 0 | 2 |
| Zeichen | 16 | 32 | 7 | 3 | 0 | 1 | 5 | 0 | 0 |
| Beziehungsverhältnis | 15 | 35 | 2 | 1 | 2 | 2 | 3 | 2 | 3 |
| Auftrag | 15 | 35 | 1 | 1 | 1 | 0 | 3 | 2 | 7 |
| Begriff | 15 | 35 | 5 | 3 | 3 | 3 | 1 | 0 | 0 |
| Gottesdiensten | 14 | 38 | 0 | 1 | 3 | 2 | 2 | 3 | 3 |
| Flüchtlinge | 13 | 39 | 5 | 0 | 3 | 0 | 4 | 0 | 1 |
| Gegenwart | 13 | 39 | 0 | 6 | 0 | 2 | 0 | 1 | 4 |
| Christi | 13 | 39 | 1 | 0 | 0 | 1 | 6 | 1 | 4 |
| Geschichte | 13 | 39 | 2 | 1 | 5 | 1 | 2 | 0 | 2 |
| Bund | 13 | 39 | 5 | 1 | 3 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| Verantwortung | 13 | 39 | 2 | 1 | 2 | 2 | 2 | 1 | 3 |
| Theologie | 12 | 45 | 3 | 2 | 0 | 1 | 6 | 0 | 0 |
| Diakonie | 12 | 45 | 4 | 2 | 1 | 3 | 0 | 0 | 2 |
| Bewusstsein | 11 | 47 | 1 | 2 | 1 | 0 | 1 | 1 | 5 |
| Ruhe | 10 | 48 | 1 | 8 | 0 | 0 | 0 | 1 | 0 |
| Barmherzigkeit | 10 | 48 | 2 | 0 | 1 | 0 | 5 | 2 | 0 |

Tabelle 10: Häufigkeit der Nennung zentraler Begriffe in den Interviews A1-A7

¹³⁹ Es ist zu beachten, dass in dieser Aufzählung die Fragen mit aufgenommen wurden. Da in allen Interviews jedoch dieselben Fragen gestellt wurden, bleibt die Relation erhalten.

6.1.5 Visualisierung und Benennung der Hauptkorrelationspunkte

Mit Hilfe des *Code-Matrix-Browsers* des Computerprogramms MAXQDA kann eine Visualisierung der vorgenommenen Kodierungen in den jeweiligen Interviews dargestellt werden. So kann auf einen Blick abgelesen werden, in welchen Kategorien viele oder auch wenige Kodierungen vorgenommen wurden. Die Visualisierung der Hauptkorrelationspunkte wird auf zwei Arten dargestellt.

1. Symbolische Darstellung der Hauptkorrelationspunkte (*Codesystem 3, Seite 219*)

In diesem Codesystem werden die Knotenpunkte und die Menge der Codes angegeben. Je größer das jeweilige Quadrat, desto mehr Kodierungen sind aus den unterschiedlichen Interviews zu verzeichnen. Die oberste Leiste gibt die sieben Experteninterviews von A1 bis A7 an. In der linken Spalte ist das Codesystem mit den unterschiedlichen Kategorien angeführt. In der äußersten rechten Spalte steht die Summe der Kodierungen innerhalb der jeweiligen Kategorie.

1. Numerische Darstellung der Hauptkorrelationspunkte (*Codesystem 4, Seite 220*)

Dieses Codesystem ist mit dem Codesystem 3 weitgehend identisch nur, dass anstelle der Quadrate die Zahl der jeweiligen Kodierung zu entnehmen ist.

In beiden Codesystemen stellen die untersten Reihen die Kategorien der Begriffe Liebe/Barmherzigkeit (ROT), beziehungsweise Heiligkeit/Gerechtigkeit (BLAU), sowie besondere Markierungen in den Interviews (GELB) dar. Wenn im Codesystem von „Bund“ gesprochen wird ist damit stets der BEFG gemeint.

| Codesystem | A1 | A2 | A3 | A4 | A5 | A6 | A7 | SU... |
|---|-----|-----|-----|-----|-----|----|-----|-------|
| 1. Selbstverständnis | | | | | | | | 0 |
| Welt | | | | | | | | 10 |
| Reich Gottes | | | | | | | | 5 |
| Wort Gottes / Bibel | | | | | | | | 21 |
| Heiliger Geist / Gaben | | | | | | | | 22 |
| Gemeinde | | | | | | | | 22 |
| Theologie | | | | | | | | 58 |
| 2. Persönliches | | | | | | | | 0 |
| Gebet | | | | | | | | 6 |
| biografische Ausführungen | | | | | | | | 12 |
| Zukunftserwartung | | | | | | | | 10 |
| Emotionen | | | | | | | | 17 |
| 3. Handlungsweise EFG zur Umwelt | | | | | | | | 0 |
| persönlich | | | | | | | | 27 |
| übergemeindlich | | | | | | | | 14 |
| Spiritualität - Doxologie | | | | | | | | 25 |
| Wirken Gemeinde zur Welt | | | | | | | | 0 |
| Friedensstifter | | | | | | | | 1 |
| Fürbitte | | | | | | | | 2 |
| Diakonie | | | | | | | | 45 |
| politisch | | | | | | | | 27 |
| International | | | | | | | | 5 |
| Wirksamkeit Gemeinde vor Ort | | | | | | | | 4 |
| prophetisch | | | | | | | | 1 |
| positive Anmerkung | | | | | | | | 1 |
| Strategie | | | | | | | | 34 |
| kritische Anmerkungen | | | | | | | | 11 |
| Gottesdienst / Verkündigung | | | | | | | | 39 |
| Bund | | | | | | | | 20 |
| Sexualethik / Homosexualität | | | | | | | | 9 |
| Islam | | | | | | | | 3 |
| 4. Eigenschaften Gottes / Gottesvorstellungen | | | | | | | | 0 |
| Liebe / Barmherzigkeit | | | | | | | | 4 |
| Heiligkeit / Gerechtigkeit | | | | | | | | 8 |
| Liebe / Heiligkeit | | | | | | | | 16 |
| Schöpfer / Schöpfung | | | | | | | | 22 |
| Ruhe | | | | | | | | 5 |
| Erlösung | | | | | | | | 4 |
| Kritik | | | | | | | | 2 |
| 5. Liebe - Gemeinde und Welt | | | | | | | | 0 |
| Umschreibungen | | | | | | | | 7 |
| Liebe - persönlich | | | | | | | | 9 |
| Liebe und Gemeinde | | | | | | | | 7 |
| Liebe und Welt | | | | | | | | 21 |
| Kritik | | | | | | | | 2 |
| Verantwortungsflucht | | | | | | | | 1 |
| 6. Heiligkeit - Gemeinde und Welt | | | | | | | | 0 |
| Umschreibung | | | | | | | | 20 |
| Heiligkeit - persönlich | | | | | | | | 12 |
| Heiligkeit und Welt | | | | | | | | 9 |
| Heiligkeit und Gemeinde | | | | | | | | 28 |
| 7. Kurzreflexion Liebe / Heiligkeit | | | | | | | | 53 |
| ROT | | | | | | | | 87 |
| BLAU | | | | | | | | 112 |
| GELB | | | | | | | | 21 |
| SUMME | 155 | 109 | 110 | 100 | 201 | 90 | 136 | 901 |

Codesystem 3: Symbolische Darstellung der Häufigkeit der Kodierungen (Hauptkorrelationspunkte), Code-Matrix-Browser (MAXQDA)

| Codesystem | A1 | A2 | A3 | A4 | A5 | A6 | A7 | SU... |
|---|-----|-----|-----|-----|-----|----|-----|-------|
| 1. Selbstverständnis | | | | | | | | 0 |
| Welt | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 2 | 10 |
| Reich Gottes | | 1 | | 1 | 3 | | | 5 |
| Wort Gottes / Bibel | 3 | | 3 | 4 | 1 | 1 | 9 | 21 |
| Heiliger Geist / Gaben | 12 | 1 | 1 | 2 | 4 | | 2 | 22 |
| Gemeinde | 4 | 5 | 4 | 3 | 3 | 1 | 2 | 22 |
| Theologie | 13 | 9 | 2 | 3 | 27 | 3 | 1 | 58 |
| 2. Persönliches | | | | | | | | 0 |
| Gebet | 1 | 1 | | 1 | 2 | 1 | | 6 |
| biografische Ausführungen | | 3 | | 5 | 2 | | 2 | 12 |
| Zukunftserwartung | | 3 | | 1 | 6 | | | 10 |
| Emotionen | | 3 | 2 | 5 | 5 | | 2 | 17 |
| 3. Handlungsweise EFG zur Umwelt | | | | | | | | 0 |
| persönlich | 5 | 2 | 5 | 4 | 2 | 7 | 2 | 27 |
| übergemeindlich | 2 | 1 | 4 | | 3 | 3 | 1 | 14 |
| Spiritualität - Doxologie | 1 | 10 | 3 | | 4 | 5 | 2 | 25 |
| Wirken Gemeinde zur Welt | | | | | | | | 0 |
| Friedensstifter | | | 1 | | | | | 1 |
| Fürbitte | | | | 1 | | 1 | | 2 |
| Diakonie | 9 | 6 | 5 | 12 | 5 | 4 | 4 | 45 |
| politisch | 6 | 1 | 3 | 1 | 9 | 4 | 3 | 27 |
| International | 1 | | | | | 4 | | 5 |
| Wirksamkeit Gemeinde vor Ort | | | 2 | | 1 | | 1 | 4 |
| prophetisch | | | | | | | 1 | 1 |
| positive Anmerkung | | 1 | | | | | | 1 |
| Strategie | 4 | 6 | 6 | 5 | 4 | 1 | 8 | 34 |
| kritische Anmerkungen | | 2 | | 1 | 1 | 3 | 4 | 11 |
| Gottesdienst / Verkündigung | 2 | 8 | 2 | 12 | 9 | 1 | 5 | 39 |
| Bund | 9 | 2 | 2 | | 6 | | 1 | 20 |
| Sexualethik / Homosexualität | 3 | | 3 | 1 | 2 | | | 9 |
| Islam | 2 | | | | 1 | | | 3 |
| 4. Eigenschaften Gottes / Gottesvorstellungen | | | | | | | | 0 |
| Liebe / Barmherzigkeit | 3 | | | | 1 | | | 4 |
| Heiligkeit / Gerechtigkeit | 3 | | | 2 | | 1 | 2 | 8 |
| Liebe / Heiligkeit | 2 | | 3 | 1 | 6 | 2 | 2 | 16 |
| Schöpfer / Schöpfung | 17 | 1 | 1 | 1 | 2 | | | 22 |
| Ruhe | | 4 | | | | 1 | | 5 |
| Erlösung | 1 | 1 | | | 1 | | 1 | 4 |
| Kritik | | 2 | | | | | | 2 |
| 5. Liebe - Gemeinde und Welt | | | | | | | | 0 |
| Umschreibungen | 1 | 1 | | 1 | 2 | 1 | 1 | 7 |
| Liebe - persönlich | 1 | 1 | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 | 9 |
| Liebe und Gemeinde | | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 7 |
| Liebe und Welt | 3 | 1 | 3 | | 8 | 2 | 4 | 21 |
| Kritik | | 1 | 1 | | | | | 2 |
| Verantwortungsflucht | 1 | | | | | | | 1 |
| 6. Heiligkeit - Gemeinde und Welt | | | | | | | | 0 |
| Umschreibung | 3 | 1 | 3 | 2 | 4 | 1 | 6 | 20 |
| Heiligkeit - persönlich | 2 | 1 | | 2 | 3 | 2 | 2 | 12 |
| Heiligkeit und Welt | 4 | | 2 | | 2 | 1 | | 9 |
| Heiligkeit und Gemeinde | 3 | 4 | 5 | 4 | 5 | 5 | 2 | 28 |
| 7. Kurzreflexion Liebe / Heiligkeit | 7 | 8 | 8 | 8 | 8 | 8 | 6 | 53 |
| ROT | 11 | 6 | 13 | 7 | 18 | 7 | 25 | 87 |
| BLAU | 13 | 4 | 15 | 5 | 35 | 13 | 27 | 112 |
| GELB | 1 | 4 | 4 | 1 | 3 | 4 | 4 | 21 |
| SUMME | 155 | 109 | 110 | 100 | 201 | 90 | 136 | 901 |

Codesystem 4: Numerische Darstellung der Häufigkeit der Kodierungen (Hauptkorrelationspunkte), Code-Matrix-Browser (MAXQDA)

Hauptkorrelationspunkte des Code-Matrix-Browsers

Für den nächsten Schritt der axialen Kodierung ist die Darstellung der Hauptkorrelationspunkte der beiden Codesysteme 3 und 4 hilfreich. Damit können die wesentlichen Themen der Hauptkorrelationspunkte wie folgt herausgestellt werden.

A. Besonders auffällige Kodierungshäufigkeiten sind in den einzelnen Interviews in folgenden Kategorien zu finden (in Klammern ist die Anzahl der Kodierungen angegeben):

- Interview A1: Heiliger Geist/Gaben (12); Theologie (13); Diakonie (9); BEFG (9); Schöpfer/Schöpfung (17)
- Interview A2: Theologie (9); Spiritualität/Doxologie (10); Gottesdienst/Verkündigung (8)
- Interview A3: Strategie (6)
- Interview A4: Diakonie (12), Gottesdienst / Verkündigung (12)
- Interview A5: Theologie (27); politisch (9); Gottesdienst/Verkündigung (9); Liebe/Welt (8)
- Interview A6: persönlich (7)
- Interview A7: Wort Gottes/Bibel (9); Strategie (8)

B. Das häufigste Aufkommen von Kodierungen in der Summe aller Interviews:¹⁴⁰

1. Theologie (58), davon: Schöpfungstheologie (9); Paradoxie/Dialektik (8); prophetische Dimension (7); Mission Lausanne II (7)
2. Diakonie (45), davon: Flüchtlinge/Immigration (23); Kritik (9)
3. Gottesdienst/Verkündigung (39), davon: Kritik (12)
4. Strategie (34), davon: Kritik (13)
5. Heiligkeit und Gemeinde (28), davon: Kritik (7)
6. politisch (27), persönlich (27)
7. Spiritualität/Doxologie (25)
8. Heiliger Geist/Gaben (22); Gemeinde (22); Schöpfer/Schöpfung (22)
9. Wort Gottes/Bibel (21); Liebe und Welt (21)
10. BEFG (20), davon: Kritik (9)

¹⁴⁰ Angegeben sind hier alle Nennungen, die 20 oder mehr Kodierungen erhalten haben. Einige Kategorien mit besonders hoher Kodierung, wie beispielsweise „Theologie“, werden dann noch detaillierter mit ihren am häufigsten kodierten Unterkategorien angegeben. Die Unterkategorien sind in den Codesystemen 3 und 4 nicht ersichtlich.

C. Ganz unten wird im Codesystem 3 und 4 mit angeführt, wie oft „Liebe“ und „Barmherzigkeit“ Gottes (Kategorie „ROT“) und wie oft „Heiligkeit“ und „Gerechtigkeit“ Gottes (Kategorie „BLAU“) als markante Aussagen kodiert wurden. Daraus ist zu erkennen, dass die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes 112 Mal und die Liebe und Barmherzigkeit Gottes 87 Mal als markante Aussagen aus den Antworten der Interviews gewertet wurden. Siehe dazu im Einzelnen Tabelle 11. Von A5 und A6 abgesehen halten sich die Nennungen von Liebe/Barmherzigkeit und Heiligkeit/Gerechtigkeit Gottes die Waage.

| | Summe | A1 | A2 | A3 | A4 | A5 | A6 | A7 |
|--|-------|----|----|----|----|----|----|----|
| Liebe und Barmherzigkeit Gottes | 87 | 11 | 6 | 13 | 7 | 18 | 7 | 25 |
| Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes | 112 | 13 | 4 | 15 | 5 | 35 | 13 | 27 |

Tabelle 11: Vorgenommene Markierungen Liebe/Barmherzigkeit Gottes und Heiligkeit/Gerechtigkeit Gottes im transkribierten Text der Interviews A1-A7

6.1.6 Signifikante Ergebnisse der offenen Kodierung

- Die inhaltliche Substanz der Interviews generierte ergiebige Daten bezüglich der Forschungsfrage. Die offene Kodierung stellte substanziell Gehaltvolles heraus. Dies ist beispielsweise daran zu erkennen, dass sich aus der offenen Kodierung über 900 Kodierungen mit zahlreichen Kategorien bildeten, wie „Theologie“, „Diakonie“, „Gottesdienst / Verkündigung“ oder „Strategie“ mit bis zu 58 Kodierungen. Bereits bei diesem ersten Kodierungsschritt der offenen Kodierung wurden über 250 Memos geschrieben, in welchen die ersten gedanklichen Reflexionen über das von den Experten Gesagte festgehalten wurden.
- Eine numerisch signifikante Einseitigkeit in Richtung Liebe oder Heiligkeit konnte lediglich bei zwei Interviewten festgestellt werden (vgl. Tabelle 11). Auch bevor im Interview die Liebe und Heiligkeit Gottes direkt angesprochen wurde, wurden bei allen anderen Interviewten die Kernbegriffe Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes ähnlich häufig genannt und ausgeführt wie die Kernbegriffe Liebe und Barmherzigkeit Gottes.

- Die Frage nach der Bedeutung und Umsetzung der Heiligkeit Gottes in Gemeinde und Welt war deutlich schwieriger zu beantworten als die dazu adäquate Frage nach der Bedeutung und Umsetzung der Liebe Gottes in Gemeinde und Welt. Die hier mitunter vorhandene Unsicherheit oder gar Sprachlosigkeit bei den Antworten unterstreicht dies (vgl. Memo 172; A6:33 und Memo 51; A7:43). Mehrfach wurde direkt oder indirekt geäußert, dass die Heiligkeit Gottes in ihrer Freikirche keine oder kaum eine wahrnehmbare Rolle für die Gemeinde oder für die Welt spielt (A4:39; A3:35; A6:37).
- Kritische Einschätzungen und Tadel wurden deutlich. So wurde beispielsweise mehrfach eine theologische Oberflächlichkeit auf Bundesebene moniert (A1:3.19.51; A2:3; A3:3; A5:5.7.19) oder eine Wirkungslosigkeit der Gemeinden in die Gesellschaft angemahnt (A2:15.19; A3:21.67; A4:33.74; A5:19).
- Auf die Frage, woran die Welt die Liebe oder Heiligkeit Gottes durch die Gemeinden erkennen könne, kamen von einigen Interviewten fast ausschließlich Beispiele aus dem gottesdienstlichen Horizont (A1:19; A5:55; A6:27).
- Die mit Abstand ausführlichste Hauptkategorie „Handlungsweise EFG zur Welt“ (siehe Grafik 7, Seite 215) mit 268 Kodierungen unterstreicht die geeignete Methodenwahl, da die Grounded Theory eine handlungsorientierte wie auch interaktionsorientierte Methode der Theorieentwicklung ist (vgl. Strauss & Corbin 1996:83).

6.2 Axiale Kodierung der Daten

Nachdem das erste offene Kodieren erfolgt ist, werden die Daten nun in einem weiteren Schritt axial kodiert und ausgewertet.

6.2.1 Grundlagen axialer Kodierung

Mit Hilfe der axialen Kodierung werden die Kategorien der offenen Kodierung mit all ihren Dimensionalisierungen inhaltlich kategorieübergreifend verdichtet und systematisiert. Im Kleinen ist dies bereits bei der offenen Kodierung und mittels des Code-Matrix-Browsers geschehen (Codesystem 4). Orientierte sich die offene Kodierung noch stark an den vier

Fragenkomplexen (Kapitel 4.3.1), nimmt die axiale Kodierung nun einen Schnitt axial durch das kodierte Datenmaterial vor (Strübing 2014:26). Ziel der axialen Kodierung ist es, bisher isoliert betrachtete Kategorien in einen Strukturzusammenhang zu bringen (:27) und Codes sinnvoll miteinander zu gruppieren (Kuckartz 2012:146).

Dieser Schritt der axialen Kodierung erfolgt nach dem in Grafik 5 (Seite 201) dargestellten und ausgeführten Kodierparadigma von Strauss und Corbin (1996:75–85).¹⁴¹ Danach wird das zu untersuchende Phänomen der Korrelation der Freikirche im BEFG zur Welt auf dem Hintergrund ihrer ursächlichen Bedingungen, ihres Kontextes, ihrer intervenierenden Bedingungen, ihrer Handlungsstrategien und ihrer Konsequenzen kodiert (vgl. Strübing 2014:21; Brixel 2012:372). Im Schritt der axialen Kodierung geht es vorerst um die Darstellung des Phänomens mit seinen Zusammenhängen aus den vorliegenden Daten. Die zielorientierte Beantwortung der Forschungsfrage erfolgt erst mit dem Schritt der selektiven Kodierung. Da in dieser Untersuchung nicht die einzelnen Experten als Personen im Mittelpunkt des Interesses stehen, sondern das phänomenologisch Gemeinsame ihrer gemachten Aussagen Gegenstand der Forschung ist, erfolgt keine axiale Kodierung einzelner Interviews. Oder anders gesagt: die Experten sind nicht das zu untersuchende Phänomen, sondern das von ihnen zur Forschungsfrage Gesagte. Anhand der Forschungsfrage, der Korrelation der Freikirche im BEFG zur Welt, werden die für diese Untersuchung bedeutsamen Kategorien ausgewählt und in einen axialen Zusammenhang zu anderen Kategorien gestellt (vgl. Strauss 1998:63).

6.2.2 Selektion der Phänomene für die axiale Kodierung

Für die Frage, welche Themen als Phänomene dem axialen Kodierungsparadigma unterzogen werden sollen, hilft uns die numerische Darstellung der Hauptkorrelationspunkte (vgl. Codesystem 4). Die Kategorien mit besonders hohem Aufkommen von interviewübergreifenden Kodierungen und Hauptkorrelationspunkten werden nun mit berücksichtigt. Wenn die Anzahl der Kodierungen und Korrelationspunkte unter den erhobenen Daten hoch ist, kann auch von

¹⁴¹ Dabei werden, wie bereits weiter oben ausgeführt, die aus den Daten gewonnenen Hypothesen kontinuierlich an den Daten verifiziert. Der Vorgang des axialen Kodierens findet in einem iterativ-zyklischen Wechsel von Induktion, Deduktion und Abduktion statt (vgl. Grafik 6, Seite 205). Deduktiv, indem Fragen an die Daten erhoben und daraus Hypothesen gebildet werden. Induktiv, indem die Hypothesen durch ständiges Vergleichen an den Daten verifiziert werden. Abduktiv, indem der Forscher seine Einsichten mit einfließen lässt (vgl. Strauss & Corbin 1996:108).

einer Bedeutsamkeit für diese Forschungsfrage ausgegangen werden. Auf der Grundlage dieser Überlegungen werden für das axiale Kodieren folgende sechs Phänomene generiert:¹⁴²

1. ***Persönliches Einwirken in die Welt:*** Die offene Kodierung ergab, dass das persönliche Wirken der Interviewten in die Welt ein breiteres Spektrum vermuten lässt, als die gemachten Angaben über das Wirken von einzelnen Kirchengemeinden oder des Bundes dieser Freikirche. Daher wurde bereits bei der offenen Kodierung eine eigene Hauptkategorie „Selbstverständnis“ gebildet, mit insgesamt 138 Kodierungen (vgl. Codesystem 4). Hier scheint eine axiale Untersuchung für die Forschung relevant zu sein.
2. ***Wirken der Gemeinde in die Welt:*** Die Hauptkategorie „Handlungsweisen EFG zur Welt“ bildete bei der offenen Kodierung mit 268 Kodierungen die mit Abstand ausführlichste Hauptkategorie (vgl. Grafik 7, Seite 215) und hat sich damit für die Forschungsfrage als zentral bestätigt. Daher soll die Korrelation der Freikirchen im BEFG zur Welt mittels der axialen Kodierung näher untersucht werden.
3. ***Gottesdienst und Welt:*** Diese Kategorie wird zu einem Phänomen für die axiale Untersuchung gesetzt, da sie sich mit 39 Kodierungen als einer der stärksten Hauptkorrelationspunkte erwies (vgl. Codesystem 4, Seite 220). Des weiteren fiel auf, dass die von den Interviewten angegebenen Handlungsbeispiele der Gemeinde für die Welt stark mit dem Wirken innerhalb eines Gottesdienstes gleichgesetzt wurden.
4. ***Wirken des BEFG in die Welt:*** Diese Kategorie ist als zu untersuchendes Phänomen mit aufgenommen, da zum einen die Art und Weise der Kritik von Seiten der Interviewten in Bezug auf das Wirken des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden intensiv ausfiel. Zum anderen entspricht sie dem Anliegen der Thesis, nicht nur nach dem Wirken einzelner Gemeinden in der Welt, sondern auch nach dem Wirken des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der Welt zu fragen.

¹⁴² Die Wahl der Phänomene war nicht rein deduktiv, beispielsweise von den Fragen der Interviews vorgegeben oder geplant, sondern entstand ebenso induktiv durch die Kodierung des von den Experten in ihren Interviews Gesagten.

5. **Liebe Gottes und Welt:** In welchem Verhältnis die Liebe Gottes zur Welt steht, stellte sich bei der offenen Kodierung als tragend heraus. Die aus der offenen Kodierung generierte vierte (Eigenschaften Gottes / Gottesvorstellungen), fünfte (Liebe – Gemeinde und Welt) und siebte Hauptkategorie (Kurzreflexion Liebe / Heiligkeit) weisen unter dem Blickpunkt der axialen Kodierung eine hohe gemeinsame Identifikation auf und werden daher zu einem gemeinsamen Phänomen verbunden (vgl. Codesystem 4, Seite 220).¹⁴³
6. **Heiligkeit Gottes und Welt:** In welchem Beziehungsverhältnis die Heiligkeit Gottes zur Welt steht, wurde bei der offenen Kodierung in der vierten, sechsten und siebten Hauptkategorie reflektiert und stellt sich für die Forschungsfrage dieser Thesis ebenso als tragend heraus. Daher wird dies als eigenes Phänomen aufgenommen und axial untersucht.

6.2.3 Beispiel eines am paradigmatischen Modell ausgerichteten Phänomens

Die oben beschriebenen sechs generierten Phänomene wurden unter den einzelnen Aspekten des Kodierparadigmas von Ursachen, Kontext, intervenierenden Bedingungen, Strategien und Konsequenzen axial kodiert. Am Phänomen „Wirken der Gemeinde in die Welt“ soll dies exemplarisch aufgezeigt werden. Dies sieht wie folgt aus:

1. Ursächliche Bedingungen für dieses Phänomen: Was führt dazu, dass die Gemeinde in die Welt einwirkt?
2. Kontext, in dem die Handlungsstrategien stattfinden: Unter welchen Rahmenbedingungen wirkt die Gemeinde in die Welt ein?
3. Intervenierende Bedingungen: Was wirkt fördernd und was hemmend auf die Strategien, Interaktionen und Handlungen in Bezug auf das Phänomen?¹⁴⁴
4. Handlungs- und Interaktionsstrategien: Welche Handlungen unternimmt oder unterlässt die Gemeinde, um in die Welt einzuwirken?

¹⁴³ Die Phänomene „Liebe Gottes und Welt“ wie auch „Heiligkeit Gottes und Welt“ beziehen sich in erster Linie auf das Verhältnis der Liebe oder Heiligkeit Gottes zur Welt. Die Liebe und Heiligkeit der Gemeinde zur Welt wird unter dem Phänomen „Wirken der Gemeinde in die Welt“ ausgeführt.

¹⁴⁴ Es gilt zu beachten, dass gerade die Unterscheidung von Kontext und intervenierenden Bedingungen immer wieder Fragen auslöst (vgl. Strübing 2014:26). Bei diesem Beispiel haben die Kontexte Ort, Zeit, Raum, Rahmen für das Verständnis des Phänomens Relevanz. Die intervenierenden Bedingungen greifen eine tiefere Schicht auf, da sie unmittelbar fördernd oder hemmend die Bedingungen für die Strategien herausstellen.

5. Konsequenzen: Wie lauten Entwicklungs- und Hindernisfaktoren für ein sinnvolles Wirken der Gemeinde in die Welt?

6.2.4 Anmerkungen zur Analyse der axialen Kodierung

Im Folgenden werden einige wesentliche Anmerkungen zum Verlauf der axialen Kodierung ausgeführt.

Mehrere Zuweisungen innerhalb eines Phänomens

Die Antworten in den Experteninterviews waren teilweise so kompakt, dass innerhalb eines Sinnzusammenhangs mehrere Zuweisungen nach dem Kodierparadigma von Strauss und Corbin gegeben waren. So lautete beispielsweise eine Antwort auf die Frage, wie die Liebe Gottes stärker durch unsere Gemeinden in der Welt sichtbar wird:

„Ich bin ein Kunstwerk Gottes, das steht ja in Johannes. (unv.) Wenn die intellektuellen Fragen man so klären kann, dass ich sag, das ist wirkliche ganz eindeutige verbindliche Botschaft Gottes in einer bildhaften Weise, die ich auf das heutige Denken übertragen muss, dann sag ich, kann ich jedem Menschen sagen: „Du bist ein Kunstwerk Gottes“, und dann frage ich mich, wie gehe ich mit Menschen um, nicht? Mit einem Kunstwerk geht man ja anders um, als wenn das ein ungehobelter Stein ist oder so was, nicht?“ (A1:39).

Der Mensch als „Kunstwerk Gottes“ ist für das Phänomen „Persönliches Einwirken in die Welt“ hier zum einen Ursache, wenn ich den Menschen als Gottes Kunstwerk betrachte und diese Sichtweise mich dazu drängt, in diese Welt einzuwirken, in der diese wertvollen Kunstwerke leben (vgl. 2Kor 5,14). Darüber hinaus tangiert diese Wahrheit aber auch den Handlungshorizont als intervenierende Bedingung oder wirft die Frage nach den Konsequenzen auf, wie ich mit dem Mensch als Kunstwerk Gottes in dieser Welt umgehe und wird daher auch bei Konsequenzen in der Kategorie „heilige Schöpfung“ mit aufgeführt.

Auch können hinter einzelnen Begriffen mehrere Wirkungsursachen stehen. So kann beispielsweise Fürbitte bei dem untersuchten Phänomen „Wirken der Gemeinde in die Welt“ unter dem Gesichtspunkt der Strategie als gelebte Handlung zur Unterstützung des Phänomens

gesehen werden. Darüber hinaus kann Fürbitte auch als Konsequenz für die Notwendigkeit der Förderung des Phänomens gelten.

Mehrere Zuweisungen unter verschiedenen Phänomenen

Die kompakten Sinnzusammenhänge führten immer wieder zu einer mehrfachen Kodierung in verschiedenen Phänomenen. Abbildung 3 zeigt, wie innerhalb eines kurzen Abschnitts sieben Kodierungen vorgenommen wurden (A7:11). Dabei wurde zum Beispiel die Kategorie „Auftrag“ als Ursache eines Phänomens sowohl dem Phänomen „Persönliches Einwirken in die Welt“ als auch dem Phänomen „Wirken der Gemeinde in die Welt“ wie ebenso dem Phänomen „Wirken des BEFG in die Welt“ zugeordnet.

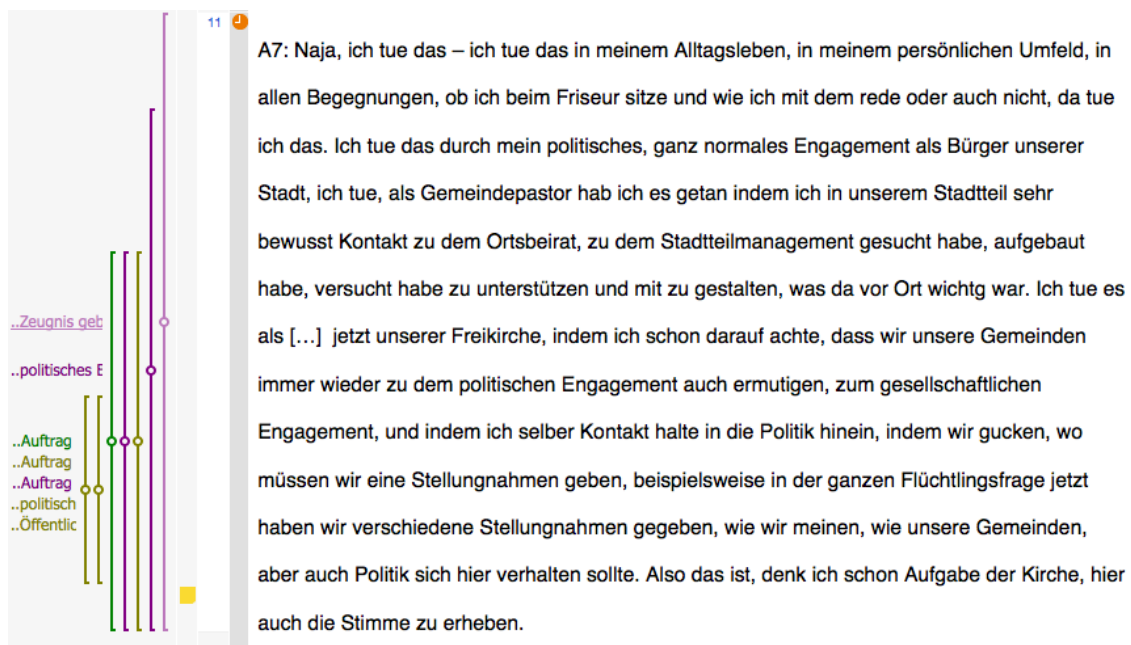


Abbildung 3: Beispiel eines Textes, der mehreren Phänomenen zugeordnet wurde – (A7:11)

Bei der axialen Kodierung entfielen zahlreiche der in der ersten offenen Kodierung getroffenen Kodierungen und Kategorien. Zugleich wurden etliche andere Kodierungen mehrfach innerhalb eines Phänomens oder mehrerer Phänomene zugeordnet. Bei den Phänomenen „Liebe Gottes und Welt“ und „Heiligkeit Gottes und Welt“ sind die Ursachen wie auch Konsequenzen oftmals identisch, was dazu führt, dass mitunter Aussagen (Kodierungen) beiden

Phänomenen zugeordnet wurden.¹⁴⁵ Aus diesen Gründen finden sich bei der axialen Kodierung (über 1000 Kodierungen) mehr Kodierungen als bei der zuvor getroffenen offenen Kodierung (um die 900 Kodierungen).

Positive Formulierung der Kategorien

Die Kategorien sind fast ausschließlich positiv formuliert. Dies bedeutet aber nicht, dass in den jeweiligen Kategorien nur positive Ausführungen genannt wurden. Auch negative Ausführungen sind von Bedeutung, da sie auf die nötige Substanz hinweisen. Beispielsweise wurde bei dem Phänomen „Wirken der Gemeinde in die Welt“ folgende Aussage der Kategorie „Zeugniskraft“ zugeordnet:

„Ich glaube, wir haben eine hohe Zeugniskultur mal gehabt, aber die ist auch ein bisschen kaputt gegangen, weil manches nicht mehr erlebt wurde und weil manches auch, finde ich, sehr narzisstisch auch erzählt wurde. Und da, finde ich, liegt eine ganz große Chance, und da erlebe ich auch Leute, die das auch wirklich auch erlebt haben. Und wie kann man das in einem gottesdienstlichen Geschehen hinein bringen, ohne dass es zerredet wird? Es ist ein Geheimnis“ (A5:81).

Wenn Kategorien überwiegend negative Anmerkungen beinhalten, wurden sie mit Fragezeichen versehen, wie beispielsweise bei dem Phänomen „Wirken der Gemeinde in die Welt“ unter „Konsequenzen“ die Kategorie „theologische/geistliche Substanz?“ (Codesystem 5, Seite 230).

¹⁴⁵ Dies darf nicht verwundern, da es sich bei der Ursache um den einen gleichen Gott handelt und auch in der Konsequenz Liebe und Heiligkeit oft untrennbar miteinander korrespondieren.

6.2.5 Codesystem und Datenblätter der axial kodierten Phänomene

Alle sechs axial kodierten Phänomene können mit ihren Codesystemen im Supplement (Seite 13–17) eingesehen werden. An dieser Stelle wird lediglich exemplarisch das Codesystem 5 des Phänomens „Wirken der Gemeinde in die Welt“ abgebildet.

| | |
|---------------------------------------|----|
| ▼ ● ● Wirken der Gemeinde in die Welt | 0 |
| ▼ ● ● Ursachen | 1 |
| ● ● Heiligkeit Gottes | 4 |
| ● ● Liebe Gottes | 11 |
| ● ● Rechenschaft | 1 |
| ● ● Auftrag | 12 |
| ● ● Beitrag in die Welt | 12 |
| ▼ ● ● Kontext | 0 |
| ● ● Ort/Stadt | 16 |
| ● ● Zeit | 3 |
| ● ● Deutschland | 15 |
| ● ● international | 8 |
| ● ● Art und Weise – Rahmen | 15 |
| ● ● Gottesdienst/Liturgie | 7 |
| ▼ ● ● Intervenierende Bedingungen | 0 |
| ● ● biblische Lehre | 4 |
| ● ● Liebe Gottes | 7 |
| ● ● Heiligkeit Gottes | 12 |
| ● ● gemeinsam/ökumenisch | 7 |
| ● ● Betroffenheit | 3 |
| ● ● Spiritualität | 5 |
| ● ● Willkommenskultur | 3 |
| ● ● Erfahrungen | 1 |
| ● ● Qualität | 6 |
| ▼ ● ● Strategien | 0 |
| ● ● Fürbitte | 2 |
| ● ● Einsatz für Gerechtigkeit | 3 |
| ● ● Traumhilfe | 1 |
| ● ● politisch | 3 |
| ● ● Evangelisation & Diakonie | 6 |
| ● ● Gemeinde als Modell | 4 |
| ● ● Gemeinde als Familie | 4 |
| ● ● prophetische Stimme | 8 |
| ● ● Flüchtlingshilfe | 8 |
| ● ● Diakonie | 5 |
| ▼ ● ● Konsequenzen | 0 |
| ● ● Zeugniskraft | 4 |
| ● ● Doxologie – Gott feiern | 10 |
| ● ● Schnittpunkte nutzen | 12 |
| ● ● globaler Reich Gottes Horizont | 21 |
| ● ● übernatürliches Einwirken Gottes | 3 |
| ● ● theologische/geistliche Substanz? | 18 |
| ● ● Authentizität | 13 |
| ● ● Identität? | 15 |
| ● ● Heiligkeitsprofil? | 4 |

Codesystem 5: Axiale Kodierung des Phänomens „Wirken der Gemeinde in die Welt“

Die axial kodierten Phänomene haben eine große Anzahl von Kodierungen und damit Zusammenhänge der Interviews generiert. Die für diese Forschungsfrage wesentlichen Inhalte der untersuchten Phänomene sind in Anlehnung an das Kodierparadigma von Strauss und Corbin (1996:84) in den nachfolgenden Datenblättern zusammengefasst.

| Datenblatt 1 Phänomen — Persönliches Einwirken in die Welt |
|--|
| <p>Ursachen</p> <ul style="list-style-type: none"> - als von Gott Geliebte die Liebe Gottes weitergeben - Auftrag, die Gesellschaft mitzugestalten - in der Welt prophetisch aufzeigen, wo Christus wirkt - prophetisch die Welt vom wiederkommenden Christus her deuten - Auftrag zur Evangelisation und Mission der Welt - die Schöpfung als heilig erkennen und sich ökologisch engagieren - den Menschen als Kunstwerken Gottes dienen - Ungerechtigkeit in der Welt entgegenwirken |
| <p>Kontext</p> <ul style="list-style-type: none"> - Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) - Tätigkeit im BEFG und in der Krise im BEFG - sich im Leben der Menschen investieren - Gottesdienst und Liturgie - diakonisches Einwirken in die Stadt - im Leben und in den Nöten der Menschen |
| <p>intervenierende Bedingungen</p> <ul style="list-style-type: none"> - Prägung aus der Familie und der eigenen Vita - Krisen, Anfechtungen und Ernüchterung - Umbrüche und Entwicklungen bezüglich geistlicher Überzeugungen - Betroffenheit und Erbarmen darüber, was Menschen durchmachen - theologischer Reich Gottes-Horizont - Auffassung und Bedeutung der Schöpfung - von einer begründeten Hoffnung her leben |

Strategien

- aktiv durch Beziehungen Verantwortung für sein Lebensumfeld nehmen
- durch Verkündigung Menschen für Jesus Christus gewinnen
- Menschen fördern, ihre Potenziale entwickeln und Christi Bild ähnlicher werden
- durch das Schreiben von Büchern hilfreich unter Christen für die Gesellschaft einwirken
- sich gegen Ungerechtigkeit im Sinne biblischer Gerechtigkeit engagieren
- diakonisch wirken, z.B. Flüchtlingsheime aufbauen und Sprachunterricht erteilen
- Kräfte der Kirchen für die Welt bündeln durch ein ökumenisches Miteinander
- als Botschafter Christi Zeugnis in der Welt sein und so leben, dass man gefragt wird
- politisches Engagement und Einwirken in die Regierung
- sich zur Bekämpfung von Armut (Micha Initiative) oder für das Leben (Pro Vita) einsetzen

Konsequenzen

- eine wirksame Praxis resultiert aus einer wirksamen Theologie
- Lebensübergabe an Christus und Erneuerung durch den Heiligen Geist
- schöpfungsgemäße und schöpfungswidrige Ordnungen Gottes erkennen
- durch authentisches Leben die Herzen der Menschen öffnen
- aus dem Gemüt einer lebensfrohen Eschatologie leben
- aus der Ruhe und Freude am Sein und nicht aus Aktivismus heraus Christsein leben
- aus dem Staunen und der Faszination über Gott und die Gemeinde seinen Dienst verrichten
- Gemeinde aus dem Horizont der Bedeutungslosigkeit für die Welt befreien

Datenblatt 1: Axiales Kodieren – Persönliches Einwirken in die Welt

Datenblatt 2

Phänomen — Wirken der Gemeinde in die Welt

Ursachen

- als Gemeinde der Welt ein Bewusstsein für die Heiligkeit Gottes geben
- die Liebe und die Furcht Gottes treibt uns, in der Welt einzuwirken
- Auftrag, durch das Leben die Liebe Gottes sichtbar zu machen
- Ruf Gottes zur Mission und Diakonie, wo Gott einmal Rechenschaft fordern wird
- Verkündigungsauftrag, Menschen für Jesus Christus zu gewinnen
- in der Christus-Schau und Treue zur Welt den Menschen der Welt dienen
- Betroffenheit über die Not der Welt - Suppe, Seife, Seelenheil zu bringen
- als Gemeinde die Hoffnung der Welt sein
- Beauftragung Gottes, sich für Menschenrechte, Religionsfreiheit und Armut einzusetzen
- Gott in der Welt ehren, in unserem alltäglichen Leben in der Welt

Kontext

- Winterspielplätze, Kinderspielplätze, Familiengottesdienste, Billardcafé
- in der Nachbarschaft konkrete Diakonie vor Ort
- als Gemeinde vor Ort in der Umwelt mit den Menschen leben
- Gemeinde als Ort des Reiches Gottes
- Andockstation in der Stadt für Flüchtlinge
- Partnerschaften mit Missionswerken, Menschen in anderen Ländern in Not zu helfen
- Umgang mit der Schöpfung, in der wir leben
- als Staatsbürger Gesellschaft aktiv mitgestalten
- sich für Gerechtigkeit der Lebensverhältnisse in der Welt einsetzen
- in Gottesdiensten, im Abendmahl und Anbetung auf Gott weisen

intervenierende Bedingungen

- biblische Lehre und Beispiele, wie Gemeinde in der Welt wirken kann
- Bibelkenntnis, Sprachfähigkeit über den Glauben zu reden fördern
- Sehnsucht, die Gott hin zu seinen Menschen getrieben hat, in der Gemeinde wecken
- wahrhaftig liebevoller wie auch ehrlicher Umgang miteinander
- Versöhnung und Vergebung leben und Gottes Gebote halten
- den Menschen als Gottes Ebenbild entdecken und seine Würde beachten
- Gottes Heiligkeit im Geringsten, Schwächsten und Dümmden erkennen
- aus Betroffenheit über die Not der Menschen sich für Menschen einsetzen
- Gerechtigkeit leben und mit Menschen teilen
- Dialog mit anderen Kulturen und Religionen suchen und fördern
- als Kirchen und Christus-Gläubige miteinander das Evangelium verkündigen
- lebendige Spiritualität

Strategien

- Fürbitte für Kranke oder Notsituationen
- durch einen Einsatz für Gerechtigkeit das Land verändern
- als Gemeinde mit Politikern vor Ort kooperieren
- den Kyrios der Welt anbeten
- durch Diakonie Glaubwürdigkeit in der Welt erlangen und die Gesellschaft mitgestalten
- durch Evangelisation das Seelenheil der Menschen ermöglichen
- als Gemeinde ein Modell der Versöhnung und Familie Gottes in der Welt darstellen
- Zeichen seines Reiches in Politik und Wirtschaft verdeutlichen
- Verantwortung nehmen – Flüchtlingen in Kooperation mit dem Ort (der Stadt) helfen
- Deutschunterricht, Kurse des Glaubens *et cetera* anbieten

Konsequenzen

- eine zeugnishaft, vom Heiligen Geist kommende Diakonie leben
- frei über seinen Glauben sprechen und klare Glaubenspositionen vertreten
- Gott feiern und das Sein in Gott als Filetstück für die Welt darreichen
- Zeichen seiner Gegenwart leben und heilige Momente erschließen
- Schnittpunkte suchen, die Faszination Gottes sichtbar zu machen
- ökologischer und respektvoller Umgang mit einer heiligen Schöpfung und den Geschöpfen
- aus einem Reich Gottes-Horizont in die Gesellschaft vor Ort einwirken
- Gemeinde als Wirkungsort und Ort des Reiches Gottes
- theologisch dialektisch in Vielfalt und zugleich in einer Jesusfokussierung verankert sein
- glaubwürdig tun, was wir in Worten sagen
- Identität der Gemeinde für sich selbst und für die Welt entdecken

Datenblatt 2: Axiales Kodieren – Wirken der Gemeinde in die Welt

Datenblatt 3 **Phänomen — Gottesdienst und Welt**

Ursachen

- Gottesdienst ist Folge der Hingabe des Lebens an Gott
- das Beste geben, was wir haben
- sichtbares Indiz der Ernsthaftigkeit in der Nachfolge
- familiäre Wärme und Geborgenheit erleben
- Atmosphäre einer menschenfreundlichen Zugewandtheit
- Christus im anderen entdecken
- Gottes Gegenwart feiern
- Partnerschaft mit Gott erfahren und leben
- Freiraum für Veränderung
- Andockstation für Hilfsbedürftige wie Arme, Schwache, Flüchtlinge *et cetera*.

Kontext

- Gemeindehaus für Russlanddeutsche und Flüchtlinge
- als Gemeinde am Ort Familiengottesdienste für muslimische Flüchtlinge anbieten
- Deutschunterricht im Gemeindegebäude
- Liturgien, Abendmahl, Taufen, Sabbat als Zeichen der Gegenwart Gottes feiern
- Heilige Momente in Anbetung, Verkündigung, Gemeinschaft
- richtigen Zeitpunkt wählen, wo Menschen auch kommen wollen
- Gottesdienst beginnt nach dem Gottesdienst
- im Gottesdienstraum ein Klettergerüst für Kinder

intervenierende Bedingungen

- fröhliche oder depressive Atmosphäre
- familiäre Nähe oder distanziertes Miteinander
- Leuchtkraft oder Fokussierung auf die fürchterlichen Szenerien in der Welt
- in Lobpreis, Anbetung und Verkündigung die Nähe Gottes erfahren
- würdiger Umgang mit dem Wort Gottes und den Menschen
- authentisch sein, auch bei Pannen oder Kontrollverlust
- zur Nähe und Partnerschaft mit Gott einladen
- Heilige Momente suchen, zulassen und nutzen
- Dinge sich ereignen lassen, die nicht verfügt werden können
- charismatische Phänomene, wie Prophetie oder Sprachengebet, zulassen
- Liturgien, wie Taufe und Abendmahl, zur Begegnung mit Gott nutzen

Strategien

- aus der Gegenwart Gottes vor die Gemeinde treten
- keine hektisch programmatische Aufrüstung mit Eventcharakter
- Sabbat und die Ruhe vor Gott als Filetstück für eine hektische Welt entdecken
- gesunder Rhythmus zwischen Anspannung und Entspannung
- Sonntag entzwecken, nichts produzieren müssen
- Liebe Gottes verkündigen und ein Bewusstsein für seine Liebe schaffen
- Jesus im Zentrum der Verkündigung
- Anknüpfungspunkt beachten, aber nicht als Ziel der Predigt sehen
- Design darf nicht vor Sein gehen
- sich als Repräsentant des Reiches Gottes entdecken

Konsequenzen

- Gottesdienst als Ort der Sicherheit und Geborgenheit
- Liturgie christuszentrisch und „Gott dient mir“ entdecken
- Gott feiern und in Anbetung, Lobpreis, Liturgie Gottes Heiligkeit spürbar machen
- Atmosphäre von heiligen Momenten, wo Präsenz Gottes deutlich spürbar wird
- Gottesbegegnungen, die das ganze Herz neu machen
- die Frage „Wem gilt alles?“ in Wort und Tat deutlich beantworten
- menschenfreundlich und zugleich im Namen der höchsten Autorität zusammensein
- Gaben des Heiligen Geistes Raum geben
- zwischen Heiligem Geist und Zeitgeist einen Unterschied setzen
- eine gute Praxis folgt aus einer guten Theologie
- was gesagt, gesungen und gebetet wird, muss mit der Atmosphäre identisch sein
- authentischer Umgang miteinander
- das Schlichte, Gebrochene und nicht Perfekte ist oft überzeugender als das Gegenteil davon
- Faszination der Stille vor Gott im Gottesdienst entdecken

Datenblatt 3: Axiales Kodieren – Gottesdienst und Welt

Datenblatt 4 **Phänomen – Wirken des BEFG in die Welt**

Ursachen

- Freikirchen stärken, ihre Beziehung zur Umwelt bewusst zu gestalten
- als Konfessionsfamilie theologisches Profil setzen für die Ortsgemeinden
- Aufgabe und Mitverantwortung, als Freikirche ihre Stimme in der Gesellschaft zu erheben
- Mitverantwortung für Menschenrechte und Religionsfreiheit
- Auftrag, das Empfinden von der Heiligkeit Gottes in Kirche und Welt deutlich zu machen
- eine prophetische Stimme zum konkreten politischen Engagement zu sein
- wach das Zeitgeschehen zu begleiten und zu reagieren

Kontext

- Konferenzen, wie beispielsweise das Theologische Konvent
- Bundesrat im BEFG
- Mitwirken in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)
- gemeinsames ökumenisches Wirken

intervenierende Bedingungen

- mit anderen Kirchen zusammenarbeiten
- mit Politikern Kontakt aufnehmen
- durch Verlautbarungen die Freikirche vor Ort unterstützen

Strategien

- Denkschriften an Politiker zur Flüchtlingsfrage
- Stellungnahmen zu aktuellen gesellschaftlichen Themen
- theologische Verlautbarungen für die Freikirchen vor Ort
- Freikirchen vor Ort unterstützen
- diakonisches Engagement

Konsequenzen

- der BEFG kann nur das in die Welt einbringen, was auch in den Gemeinden vor Ort lebt
- theologisches Profil der Verlautbarungen und Stellungnahmen deutlich erhöhen
- Impulse aus dem Horizont weltweiter geistlicher Bewegungen fruchtbar machen
- Identität und Auftrag der Gemeinde Jesu verdeutlichen
- klären, für was der BEFG überhaupt steht
- zwischen Zeitgeist und Heiligem Geist unterscheiden

Datenblatt 4: Axiales Kodieren – Wirken des BEFG in die Welt

Datenblatt 5
Phänomen — Liebe Gottes und Welt

Ursachen

- „so sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab“ (Joh 3,16)
- aus Liebe zu den Menschen zog Gott in Christus in seine Schöpfung (Kenosis)
- der Vater im Himmel liebt seine Kinder auf Erden
- die Liebe Gottes erweist sich in seiner Freundlichkeit, Zuwendung und Güte
- der Mensch hat die Schöpfungsgabe Gottes, fähig zu sein, die Liebe Gottes zu empfangen

Kontext

- der Mensch und seine Sehnsucht nach Echtheit
- bedingungslose Akzeptanz der Schöpfung und allen Geschöpfen gegenüber
- den Heiligen Geist als Barmherzigkeitstat Gottes entdecken

intervenierende Bedingungen

- Beziehungsfähigkeit des Menschen, mit Gott in Gemeinschaft treten zu können
- Menschen helfen, in Beziehung zur Liebe Gottes zu treten
- entdecken, dass die Schöpfung liebevoll gemacht ist
- das Bewusstsein der Liebe Gottes verändert den Umgang mit der Schöpfung
- die Liebe Christi treibt uns und bewegt uns zu den Menschen
- aus Liebe das, was uns schädigt und verletzt, ans Licht bringen
- liebevoller, wahrhaftiger Umgang in der Gemeinde als Zeichen für die Welt
- Versöhnung und Vergebung

Strategien

- jeder Mensch trägt schöpferisch bedingt die Möglichkeit in sich, Gottes Liebe zu empfangen
- in Liedern und Gebeten verdichtet sich das Bewusstsein und Empfinden der Liebe Gottes
- Betroffenheit durch die Verkündigung des Kreuzes bewirken
- Liebe Gottes durch Wort (Verkündigung) und Tat (Diakonie) sichtbar machen
- Den Heiligen Geist als Gabe der Liebe Gottes entdecken
- den Menschen dienen, sich als Gottes geliebte Schöpfung entdecken zu können
- Orientierung und Heilung durch die Liebe Gottes zugänglich machen

Konsequenzen

- Die Botschaft der Liebe Gottes als Anknüpfungspunkt für die Menschen
- der Mensch ist zur Liebe fähig
- die Liebe Gottes kann auch hart und herausfordernd – ein schmerzhafter Prozess – sein
- Liebe Gottes mit Profil, die auch mahnt und Unwahrhaftes nicht ignoriert
- falsches und damit lebensuntaugliches Bild der Liebe Gottes korrigieren
- über das Paradox die Dialektik von der Liebe und der Heiligkeit Gottes lehren
- den ganzen Gott entdecken, der als Heiliger von seiner Liebe nicht lassen kann
- Bewusstsein, dass Christus aus Liebe zu mir für mich gestorben ist
- die Liebe Gottes in den Lebensumständen (Familie, Versorgung) erkennen
- in das befreiende Bild Gottes hineinwachsen
- Umgang mit der von Gott geliebten Schöpfung und seinen Geschöpfen
- Authentizität durch liebevollen und zugleich wahrhaftigen Umgang miteinander

Datenblatt 5: Axiales Kodieren – Liebe Gottes und Welt

Datenblatt 6
Phänomen — Heiligkeit Gottes und Welt

Ursachen

- Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes sind sein Wesen und gehören ganz eng zusammen
- Gerechtigkeit als hervorragendste Eigenschaft Gottes
- Gott ist heilig, das heißt er ist souverän, er hat das letzte Wort, er ist der Größte

Kontext

- Deutschland braucht ein neues Bewusstsein für die Heiligkeit Gottes
- zu Gott zu gehören macht Menschen heilig
- die Schöpfung hat eine gewisse Heiligkeit Gottes
- Kirche, die heilig ist, weil sie ihr Vertrauen auf Gott setzt und in Gottes Einflussbereich lebt
- in Gottesdiensten Gottes Heiligkeit in Anbetung, Liturgie und Verkündigung begegnen
- in Bibelstunden über die Heiligkeit Gottes lehren
- im alltäglichen Leben, in der Art, wie wir reden und miteinander umgehen, etwas von der Heiligkeit Gottes sichtbar machen

intervenierende Bedingungen

- die Furcht Gottes treibt uns zum Einsatz für die Schöpfung und seine Geschöpfe
- Gott offenbart seine Heiligkeit im Ärmsten, Schwächsten, Kleinsten und Dümmden
- seine Heiligkeit wird sichtbar, wo Menschen Sünden bekennen und Vergebung erfahren
- wo Menschen sich Gott weihen, ist diese Heiligkeit spürbar
- Ernsthaftigkeit der Nachfolge ist für die Welt ein Indiz für etwas Heiliges
- wir geben das Beste, was wir haben, weil Gott heilig ist
- die Heiligkeit erschließt sich durch Erfahrung mit Gott

Strategien

- Menschen können an der Schöpfung etwas von der Heiligkeit Gottes entdecken
- wenn er uns begegnet, heiligt er uns, indem er uns prägt
- Heiligung weckt in uns das Radikale, im Sinne einer Wurzelbildung
- Gott hat dem Menschen eine tiefe Sehnsucht nach etwas Heiligem geschenkt
- alles, was ich tue oder lasse, geschieht im Blick auf Gott
- die Bibel ernst nehmen und über Gottes Heiligkeit lehren
- in Gebet und Stille Gott suchen
- im Gottesdienst von Erfahrungen mit Gottes Heiligkeit sprechen und Zeugnis geben
- Gemeinde als heilige Vertraute, in der Gott wirkt, für die Welt sichtbar machen
- in Gottesdiensten nach heiligen Momenten streben, die wir nicht verfügen können

Konsequenzen

- weil Gottes Schöpfung heilig ist, der Schöpfung und den Geschöpfen respektvoll begegnen
- der Welt Kenntnis vermitteln über Gericht und eine Verantwortung vor Gott
- Einsatz für Gerechtigkeit im Sinne echten Teilens
- die Gebote Gottes, das heißt seine Gedanken, wie Leben gelingen kann, halten
- den Feiertag heiligen und den Sabbat für die Gemeinde und die Welt neu entdecken
- streben nach Heiligung im Sinn von näherer Verbindung mit Gott
- wo Gemeinde im Einflussbereich Gottes lebt, ist sie heilig
- nur wer den Heiligen Gott erkennt, erkennt auch, was Schöpfung ist und was Welt ist
- heilig ist, in all meinem Reden und Tun auf die Frage antworten zu können: wem gilt alles?
- in Anbetung, Lobpreis und Liturgie, wie Abendmahl und Taufe, Gottes Heiligkeit begegnen
- über das Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit lehren
- den ganzen Gott entdecken
- die paradoxe Spannung seiner Heiligkeit nicht auflösen, sondern entdecken
- Unsicherheit in aller Gewissheit oder positive Beklemmung in der Gemeinde zulassen
- ein freudiges Staunen und eine Faszination über die Heiligkeit Gottes sichtbar machen

Datenblatt 6: Axiales Kodieren – Heiligkeit Gottes und Welt

6.2.6 Evaluation der axial kodierten Phänomene

Damit wurde das Ziel der axialen Kodierung erreicht, die für die Forschungsfrage relevanten Phänomene dem fünffachen Kodierparadigma zuzuordnen. Die daraus gewonnenen Ergebnisse wurden in den Datenblättern festgehalten (Seite 231–240). Durch das axiale Kodieren wurden unter anderem folgende Fragen und Relationsverhältnisse aufgegriffen:

- Aufgrund welcher Ursachen wurden welche Handlungen unternommen?
- In welchem Zusammenhang steht das persönliche Wirken in die Welt mit der eigenen Gottesvorstellung?
- Welche Handlungsstrategien für das Einwirken in die Welt wurden im Persönlichen und welche für das Leben der Gemeinde unternommen?
- In welchem Zusammenhang steht das persönliche Wirken in der Welt mit dem Wirken der Gemeinde?
- Welche theologischen Überzeugungen liegen der Beurteilung des Wirkens der Gemeinde und des BEFG in der Welt zugrunde?

- Wie wirkt sich die Vorstellung über die Liebe und Heiligkeit Gottes auf das Einwirken in die Welt aus?
- Mit welchen Strategien und Handlungen wird die Liebe Gottes und die Heiligkeit Gottes in der Welt konkretisiert?
- Welche Konsequenzen folgen daraus?

Einige für die Forschung relevante Relationen werden im Folgenden am Beispiel des jeweiligen Phänomens dargestellt.

Phänomen: Persönliches Einwirken in die Welt

Diensterfahrungen als intervenierende Bedingung für das Wirken in der Welt: Prägungen aus der Kindheit oder Jugendzeit wirkten sich als intervenierende Bedingungen auf das Phänomen deutlich geringer aus als die im Verlauf der Dienstzeit gemachten Erfahrungen. Die beispielsweise über viele Jahre erlebten Enttäuschungen, theologische wie auch geistliche Veränderungen übten einen erheblichen Einfluss auf das Phänomen „Persönliches Einwirken in die Welt“ aus. Es kann festgehalten werden, dass bei den Interviewpartnern die über Jahrzehnte gemachten Erfahrungen das aktuelle Gottesbild, die theologische Auffassung und die Art und Weise des Einwirkens in die Welt deutlich prägen (z.B. A1:3; A2:9.43; A3:67; A4:7; A5:13; A6:5; A7:3).

Phänomen: Wirken der Gemeinde in die Welt

Mangelnde Wirkung der Gemeinde in die Welt und daraus folgende Konsequenzen: Große Einigkeit besteht bei den Interviewten in der Sichtweise einer defizitären Wirksamkeit der Gemeinden in die Welt. Wobei dies von keinem der Interviewten aus einer überheblichen Warte, sondern vielmehr aus einer persönlichen Betroffenheit ausgeführt wurde. Diese Betroffenheit kam atmosphärisch während der Interviews zur Geltung und wurde teilweise auch direkt in Antworten angesprochen. Um die Intensität der geäußerten Wirkungslosigkeit der Gemeinde in die Welt wie auch die Betroffenheit zu verdeutlichen, sollen drei Antworten folgen, die auf die Frage gegeben wurden: „Was würde der Welt fehlen, wenn es unsere Freikirche nicht geben würde?“:

- Interview A2: „Das weiß ich offen gestanden nicht. Ich weiß nicht, ob der Welt wirklich etwas fehlen würde dann. Ob dem Herrn etwas fehlen würde, weiß ich auch nicht!“ (A2:19).
- Interview A4: „Also ich glaube, unserer Stadt würde hier in [...] überhaupt nichts fehlen, wenn es uns nicht gäbe. Den Geschwistern, die treu weiter kommen, denen würde etwas fehlen, weil die Gemeinde ihr Lebensmittelpunkt ist. Das sage ich aber aus einer tiefen inneren Betroffenheit und Traurigkeit“ (A4:19).
- Interview A5: „Das frage ich mich auch manchmal. Manchmal denke ich, würde ihr wirklich etwas fehlen?“ (A5:19).

Es sei darauf hingewiesen, dass hier Personen sprechen, die über Jahrzehnte intensiv in Kirchengemeinden des Evangelisch-Freikirchlichen Bundes federführend wirkten oder noch wirken. Die aus diesem Phänomen heraus resultierenden Konsequenzen sind in Kategorien wie Zeugniskraft, Spiritualität, Handlungshorizont, Authentizität oder Identität *et cetera* vermerkt (vgl. Datenblatt 2, Seite 234).

Phänomen: Gottesdienst und Welt

Konsequenzen für die Wirkungskraft des Gottesdienstes für die Welt: Die für einen relevant wirkenden Gottesdienst angegebenen Konsequenzen waren aufschlussreich. So steht beispielsweise die Kategorie „Authentizität“ (durch Zeugnisse, Schlichtheit im Sinne der Konzentration auf das Wesentliche oder der Sehnsucht nach heiligen Momenten) im Mittelpunkt der Konsequenzen für einen in der Welt wirksamen Gottesdienst (A1:55; A2:19.31; A3:31; A5:81; A6:31; A7:49). Hier ist eine hohe Stringenz zwischen den intervenierenden Bedingungen und den Konsequenzen festzustellen (vgl. Datenblatt 3, Seite 234ff). Des öfteren wurde der Wunsch nach mehr vernehmbarer Gegenwart Gottes (heilige Momente) in den Gottesdiensten artikuliert, im Sinne von „Mehr Sein, weniger Design“ (A2:11.25.37; A4:45.51.74; A6:39).

Phänomen: Wirken des BEFG in die Welt

Kritik am Wirken des BEFG und der Gemeinden in die Welt: Was für die Interviewten als ein adäquates Einwirken in die Welt gewertet wird, finden die meisten von ihnen in den Handlungen des BEFG kaum vor. Unter den Kategorien „theologische Identität?“ und „Profil?“ werden bei dem Phänomen „Wirken des BEFG in die Welt“ kritische Anfragen zum Wirken des

BEFG in die Welt angeführt (vgl. Datenblatt 4, Seite 236f). Zur Verdeutlichung dieser Kritiken ein Beispiel, das sich auf die verfasste Resolution für die Deutsche Bundesregierung zur Flüchtlingsfrage bezieht:

- Interview A1: *„Das, was jetzt bei uns auf dem Tisch liegt und zur Kenntnis genommen werden soll über die Flüchtlingsfrage, hätte auch fast jede andere Kirche so schreiben können. Ist nicht falsch, aber da machen wir halt auch was und sagen der Frau Bundeskanzlerin das, was wahrscheinlich viele andere Kirchen ihr auch schon gesagt haben. Da kann ich keine so große Eigenständigkeit erkennen“* (A1:19).
- Interview A2: *„Also ich sage mal, es gibt auf Bundesebene durchaus eine Offenheit, eine Wachheit, Zeitgeschehen zu begleiten und zu reagieren, und die nimmt zu – aus unterschiedlichen Gründen. Nehmen wir das Beispiel der Immigrationsfrage oder die Stellungnahme, die Resolution bei diesem Bundesrat ist ein Beispiel dafür, dass offenbar das zunimmt. Was aber nicht zunimmt, ist die theologische Reflexion darüber. Also wie vorhin schonmal angeklungen: Warum äußern wir uns jetzt? Warum bringen wir uns ein? Warum ist Nächstenliebe dran? Warum müssen wir helfen? Darüber sprechen wir nicht, als wäre das alles klar – ja“* (A2:3).
- Interview A3: *„Wir können uns nicht zu allen Dingen äußern. Das ist auch nicht gut. Die Kirche hat ja zum Beispiel ganz viele Denkschriften herausgebracht. Das hat ja auch in den letzten 10 Jahren nachgelassen. Wenn man mal genau guckt, vorher gab es jedes oder jedes zweite Jahr eine Denkschrift. Das war auch immer fundiert gearbeitet, hat aber auch bei Politikern, was ich mitbekommen habe, zu gewissen Ermüdungseffekten geführt. Auch im letzten Jahr die Frage. Also, als ich noch [...] war, da ging es um die Frage, wo Flüchtlinge und Umgang mit Fremden, wo dann uns auch gesagt wurde oder wo wir von Politikern hörten: ja, ihr habt ja eine tolle Meinung, auch mit den Evangelischen und Katholischen zusammen, aber eure Basis, trägt die das denn überhaupt?“* (A3:3).
- Interview A5: *„Was unseren Bund angeht, merke ich, dass er Verlautbarungen macht. Und bei allem Respekt, aber die finde ich nicht sehr relevant. Ich habe auch nicht den Eindruck, dass die eine große Rolle spielen in den Gemeinden“* (A5:5). *„Ich finde die dermaßen ausgeglichen. Also so einerseits-andererseits Papiere oder, ja also, wo man so merkt, das*

sind so Kommissionspapiere, die eigentlich dann nichts sagend sind, oder sie kommen so spät, wo man dann merkt, der Schuss ist schon längst gefallen. Ich sage das ohne Anklage, aber ich – auch wir sind ja hier flüchtlingsmäßig sehr engagiert, politisch und auch diakonisch – das spielt keine Rolle“ (A5:7).

Beispiel einer noch grundsätzlicheren Kritik:

- Interview A1: *„Wir haben mit dem Thema Welt sehr viel zu tun, weil ich in unseren Gemeinden in allen Freikirchen – natürlich auch in den anderen Kirchen, aber ich rede jetzt mal nur von uns – eine große Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Entwicklung sehe, also vielleicht schon größer als vor 50 oder 80 Jahren, bis hin zu dem Bundesrat hier, der sehr stark von Formen und Themen bestimmt ist, die man an ganz vielen Stellen finden kann. Ich finde das nicht falsch, aber ich finde, dass wir nicht mehr genügend zwischen Heiligem Geist und Zeitgeist unterscheiden“ (A1:3).*

Die deutliche Kritik an dem theologischen Profil und der mangelnden Wirkungskraft des BEFG weist auf eine grundsätzliche Anfrage bezüglich der Identität des BEFG und der Gemeinden hin. Alle Kategorien, die in diesem Phänomen als Konsequenzen angegeben werden, sind mit einem Fragezeichen versehen, da es sich hier überwiegend um kritische Anfragen handelt (vgl. Supplement Seite 15).

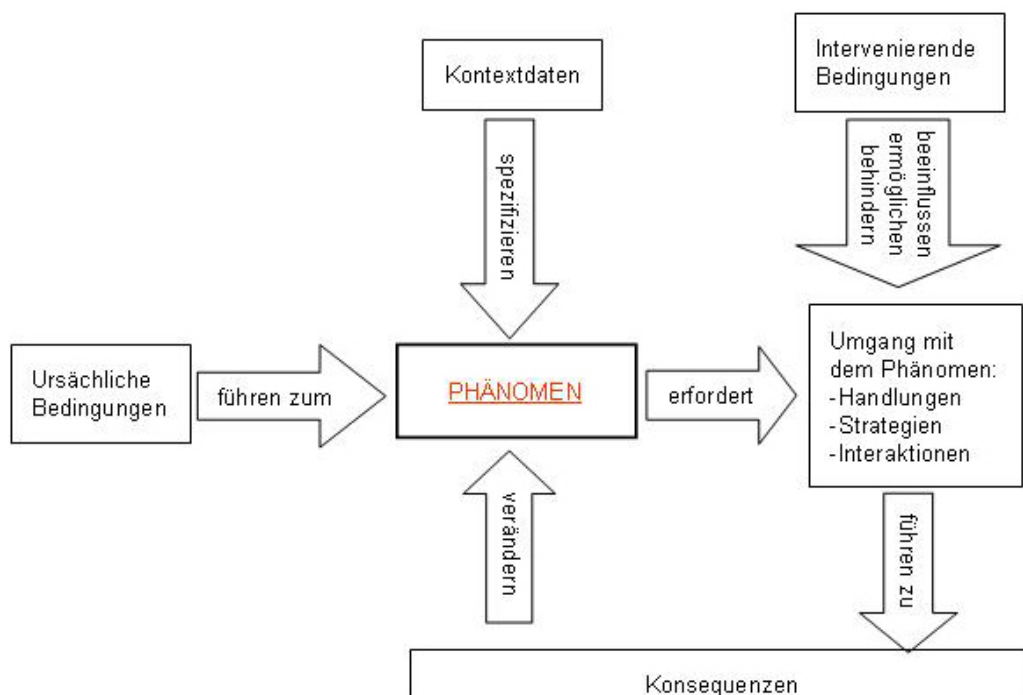
Phänomen: Liebe und Heiligkeit Gottes in der Welt

Liebe/Heiligkeit Gottes als Ursache des Phänomens: Bei den Phänomenen „Liebe Gottes und Welt“ wie auch „Heiligkeit Gottes und Welt“ korrelierte die Ursache unmittelbar mit dem Phänomen. Gott selbst ist die Ursache für seine Liebe und Heiligkeit in der Welt. So ist Gott selbst auch die Ursache der Mission, wie vor allem der von Georg Vicedom (2002:32–36) verbreitete Begriff der *missio Dei* hervorhebt. Die *missio Dei* drückt sich auch als eine Ursache anderer Phänomene dieser Untersuchung aus. So gründet das persönliche wie gemeindliche oder gottesdienstliche Einwirken in die Welt in der *missio Dei*. Die *missio Dei* kommt ebenso in der Korrelation zwischen Kontext und Phänomen zum Ausdruck (vgl. Datenblätter 5 und 6, Seite 237–240). Denn im Mittelpunkt des Kontextes, in dem die Liebe und Heiligkeit Gottes wirkt, steht ebenso untrennbar dazu die *missio Dei*.

Die Ursachen wie auch der Kontext sind bei beiden Phänomenen, ob Liebe oder Heiligkeit Gottes, oftmals identisch. Bei den intervenierenden Bedingungen wie auch Strategien sind mitunter gleiche Kategorienamen mit jedoch unterschiedlicher Ausrichtung verwendet worden. Beispielsweise wird der Heilige Geist beim Phänomen der Liebe Gottes in der Welt als Strategie im Sinne göttlicher Barmherzigkeit verstanden. Beim Phänomen der Heiligkeit Gottes in der Welt indessen ist der Heilige Geist als Strategie zur Abgrenzung des Zeitgeistes zu verstehen. Des weiteren wird bei beiden Phänomenen „Schöpfung“ als eine Kategorie innerhalb der Strategie benannt, da sowohl die Liebe und die Barmherzigkeit der Schöpfung und den Geschöpfen gegenüber als auch die Heiligkeit und der Respekt vor der Schöpfung Inhalte wesentlicher Strategien im Umgang mit der Schöpfung sind (vgl. Supplement Seite 16–17).

6.2.7 Gemeinsame Konsequenzen aus den Phänomenen

Die in den Datenblättern (Seite 231–240) unter „Konsequenzen“ angeführten Punkte haben für diese Untersuchung besondere Bedeutung. Denn die Konsequenzen geben Antwort darauf, welche Handlungen beziehungsweise Strategien zur Veränderung des Phänomens erfolgen müssen – siehe dazu Grafik 8.



Grafik 8: Das paradigmatische Modell nach Strauss und Corbin (1996:78–85).

Die Konsequenzen der untersuchten Phänomene sind unterschiedlich, weisen aber auch gemeinsame Schnittpunkte auf. Sämtliche unter Konsequenzen angegebene Ausführungen in den Datenblättern (vgl. Seite 231–240) können mindestens einem der folgenden fünf Bereiche mit ihren jeweiligen Spezifizierungen zugeordnet werden:

- **Authentizität:** Betroffenheit, Ort der Sicherheit, Annahme/Hilfe, Zumutung, Heilung, Sprachlosigkeit, paradoxe Spannung, Teilen, voneinander lernen, Würde
- **Spiritualität:** spirituelle geistliche Dimension, Zeugniskraft, übernatürliches Einwirken, Geist Gottes-Wirken, Verkündigung mit Profil, Jesuszentriert, Respekt/Ehrfurcht, Furcht
- **Doxologie:** Staunen, Gott feiern, heilige Momente, Liebe und Ehrerbietung¹⁴⁶
- **Handlungshorizont:** heilige Schöpfung, freudige Zukunftserwartung, Schnittpunkte nutzen, globaler Reich Gottes-Horizont, internationaler Horizont?, missionarischer Ansatzpunkt, Umgang mit der Schöpfung, Gericht, Gerechtigkeit, Gebote
- **Identität:** freudiges Sein, Gemeinde?, theologische/geistliche Substanz, Heiligkeitsprofil? Wem gilt alles?, Schlichtheit, Basis?, theologische Identität?, Profil?, Dialektik, der ganze Gott, kommt kaum vor, Sein

Wenngleich die Zuordnung nicht immer eindeutig ist und hin und wieder auch anders hätte vorgenommen werden können, sind alle Kategorien unter „Konsequenzen“ in einem der fünf Bereiche wiederzufinden. Auf die Zusammenfassung der Konsequenzen in die fünf Kategorien Authentizität, Spiritualität, Doxologie, Handlungshorizont und Identität wird später noch Bezug genommen.

6.2.8 Signifikante Ergebnisse der axialen Kodierung

- Bei der axialen Kodierung wurde deutlich, dass die Liebe wie auch die Heiligkeit Gottes nicht nur Ursachen, sondern auch intervenierende Bedingungen für das Wirken der Gemeinde in die Welt sind. Dies bedeutet, dass ein Defizit der Liebe wie der Heiligkeit

¹⁴⁶ Doxologie meint in dieser Untersuchung „feierliche Ehrerbietung“, welche sich in Gebet, Lobpreis, Danksagung und Rühmen der Herrlichkeit Gottes gegenüber äußert (vgl. Deichgräber 1983:256–263; Berger 2005:294f).

Gottes fundamentale Auswirkungen auf das Beziehungsverhältnis der Gemeinde zur Welt hat.

- Gerade in Bezug auf die beiden Phänomene „Wirken der Gemeinde in die Welt“ und „Wirken des BEFG in die Welt“ wurden erhebliche Anfragen an die theologische Substanz, das Profil und die Identität gestellt. Der Gemeinde wird nur eine geringfügige Wirkungskraft in der Welt beigemessen (A2:19.23; A3:17; A4:19; A5:19).
- Gemeinde stellt sich unter dem Phänomen „Liebe Gottes und Welt“ sowie „Heiligkeit Gottes und Welt“ als Strategie Gottes dar. Wobei die Gemeinde in Bezug auf ihre Heiligkeit für die Welt als quasi bedeutungslos gesehen wird (A1:65; A3:35; A4:19.39; A6:37). Der Begriff Ehrfurcht oder Furcht Gottes kam in allen Interviews nur ein einziges Mal vor (A5:59).
- Die Armen und Schwachen wurden beim Phänomen „Heiligkeit Gottes und Welt“ nicht unter Strategie, sondern unter intervenierende Bedingung eingeordnet. Dies bedeutet, dass das Schwache und Arme als eine fördernde Dimension in Bezug auf das Sichtbarwerden der Heiligkeit Gottes in die Welt gedacht ist.
- Die Konsequenzen der unterschiedlichen Phänomene können in folgende fünf Kategorien eingeteilt werden: Authentizität, Spiritualität, Doxologie, Handlungshorizont, Identität.

Fazit

Das axiale Kodieren mit seinem Kodierparadigma nach Strauss und Corbin stellt sich für die Untersuchung der Korrelation von Freikirche und Welt als hilfreich und zielführend heraus. Das Datenmaterial aus den Interviews konnte in passenden Kategorien generiert und in einen für diese Forschungsfrage sinnvollen Zusammenhang gestellt werden. Bei all dem gilt zu beachten, dass die Kodierungen aus relevanten Aussagen der Interviewten entsprungen sind und nicht im Sinne einer theologischen Begründung zu verstehen sind. Oder grundsätzlicher ausgedrückt: Die Benennungen der Kodierungen sind aus der Sicht der Interviewten zu verstehen und beschreiben keine „objektive“ Sicht der Auswertung (vgl. Faix 2006:340).

6.3 Selektive Kodierung der Daten

Bei der axialen Kodierung wurden die für diese Untersuchung bedeutsamen Phänomene herausgearbeitet und anhand des fünfgliedrigen Kodiervorgangs paradigmatisch verbunden (Strauss & Corbin 1996:95). Mit den Ergebnissen der axialen Kodierung wurden die Grundlagen für das selektive Kodieren gelegt. Aus den Ergebnissen der selektiven Kodierung wird dann eine konzeptionell nachvollziehbare und gegenstandsverankerte Grounded Theory gebildet.

Selektives Kodieren meint den Prozess des Auswählens des zentralen Phänomens (Kernkategorie) der gesamten Forschung, „des systematischen In-Beziehung-Setzens der Kernkategorie mit anderen Kategorien, der Validierung dieser Beziehungen und des Auffüllens von Kategorien“ (1996:94). Für diesen Prozess schlagen Strauss und Corbin folgende Verfahrensschritte vor, die nun konkretisiert und ausgeführt werden (94f):¹⁴⁷

- Offenlegen des roten Fadens der Geschichte
- Verbinden ergänzender Kategorien rund um die Kernkategorie mit Hilfe des Paradigmas
- Verbinden der Kategorien auf der dimensional Ebene
- Validieren der Beziehungen durch die Daten
- Auffüllen der Kategorie

6.3.1 Offenlegen des roten Fadens der Geschichte (*story*)

Mit Hilfe einer kurz gefassten „Geschichte“ (*story*) wird das für die Forschungsfrage wesentliche Hauptanliegen mit seinen Auffälligkeiten in kurzen Sätzen zusammengefasst (Strauss & Corbin 1996:97). Für die Geschichte wurden das gesamte Datenmaterial (sämtliche Interviews) wie auch die Ergebnisse der offenen wie axialen Kodierung berücksichtigt. Dies führt zu folgender Geschichte (*story*):

Geschichte (story)

„Die (Frei-)Kirchliche Gemeinde ist von Gott dazu berufen, inmitten dieser Welt ein Zeichen seiner Liebe und Heiligkeit zu sein. Dazu muss sie ein Bewusstsein der Liebe und Heiligkeit

¹⁴⁷ Diese Verfahrensschritte sind nicht im Sinne einer linearen, voneinander getrennten Abfolge zu verstehen. Vielmehr bewegt man sich in dem, für die Grounded Theory üblichen, iterativ-zyklischen Forschungsprozess (vgl. Grafik 6, Seite 205), in der man deduktiv, induktiv und abduktiv zwischen den jeweiligen Schritten hin und her pendelt (Strauss & Corbin 1996:95,107,117).

Gottes in sich tragen. Sie hat eine theologische Substanz, die in der Lage ist, die paradoxe Spannung vom „ganzen Gott“ zu erfassen und in Hingabe und Ehrfurcht in die Welt zu tragen. Die Welt sieht sie als eine vom Schöpfer geliebte und heilige Schöpfung. Diese Sicht hat zur Folge, dass die Existenz des Christen wie der Kirche von einem Verantwortungsbewusstsein Gottes Schöpfung (z.B. Ökologie) und seinen Geschöpfen gegenüber (z.B. Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Respekt und Würde) durchdrungen ist. Der Horizont des Handelns in dieser Welt umfasst nicht nur den Bereich der Evangelisation und Mission. Die Gemeinde Jesu ist dazu beauftragt, in sämtlichen Bereichen des Lebens in dieser Schöpfung (z.B. Ökologie, Bildung, Wissenschaft, Regierung, Politik, Kunst, Unterhaltung, Religion, Medien, Wirtschaft, Beruf, Familie *et cetera*) Gottes Wirksamkeit in die Dörfer und Städte zu implementieren. Die Gemeinde ist dazu berufen, in all ihrem Wirken, Tun und Lassen etwas zum Lobpreis der Herrlichkeit Gottes zu sein. Dies kann sie nur, wenn sie in ihrer geistlichen Substanz aus Wort und Geist Gottes inspiriert lebt. Substanz gewinnt sie nicht durch Aktionismus und Programme, sondern durch die Schlichtheit ihres Seins als Licht und Salz.

Die Gemeinde versteht sich als Geliebte des Herrn. Die Freude an der Schönheit seiner Liebe verleiht ihr die Wärme, die Faszination an der Hoheit seiner Heiligkeit die Substanz. Gemeinde Jesu wird nicht durch sorgfältige Problemanalysen belebt, sondern durch die Schönheit und Faszination von der Liebe und Heiligkeit Gottes. Die Gemeinde ist der Ort, an dem etwas von der Herrlichkeit Gottes (Doxa), der Glanz der Ewigkeit aufleuchtet. In ihr verherrlicht sich der dreieine Gott. Eine solche Gemeinde ist mit nichts zu vergleichen. Sie ist analogielos, da sie von ihrem Wesen her keine Organisation, sondern ein von Christus, dem Haupt, her lebendiger Organismus ist. Ihr pulsierendes Leben ist nicht Ergebnis aktionistischer Bemühungen, sondern Ausdruck einer von Gott inspirierten Lebens- und Beziehungskultur. Konfessionalisierung ist bei ihr unbedeutend. Die Wirksamkeit ihres Zeugnisses erwächst aus einer authentischen Identität. Diese Identität wird ihr verliehen, wenn sie den dialektischen Spannungsbogen von der Liebe (Barmherzigkeit) und Heiligkeit (Gerechtigkeit) Gottes erkennt und begeistert lebt. Sie bekennt Farbe und bringt sich zu ethischen Fragen der Gesellschaft ein. Nicht durch Anpassung, sondern durch eine wahrnehmbare Differenz zu ihrer Umwelt ist sie Salz und Licht. So wird sie aus jeglicher Lethargie ihrer Unwirksamkeit dazu befreit, die Liebe und Heiligkeit Gottes in Diakonie, Evangelisation, politischem Engagement und profilreicher Verkündigung des Evangeliums widerzuspiegeln. So kommt sie ihrer Bestimmung nach, mit großer Freude und einer freudigen Zukunftserwartung Gott selbst in der Welt sichtbar zu machen.“

6.3.2 Benennung und Begründung des zentralen Phänomens (Kernkategorie)

Es gilt nun, aus der Geschichte (*story*) den roten Faden (*story line*) zu erkennen und das zentrale Phänomen (Kernkategorie) als Herzstück der gesamten Forschung zu benennen. Das zentrale Phänomen muss in einer Beziehung zu den anderen Kategorien stehen und „stellt den entscheidenden Kitt beim Zusammenfügen – und beim ordentlichen Zusammenhalten – aller Komponenten der Theorie dar“ (Strauss & Corbin 1996:101). Die Benennung des zentralen Phänomens muss zum einen abstrakt genug sein, um die zentralen Inhalte der Geschichte zu erfassen und zugleich konkret genug, um daraus eine für die Forschungsfrage valide handlungsorientierte Theorie bilden zu können. Die grammatikalische Form zur Benennung des zentralen Phänomens kann dabei variieren. Es kann ein Substantiv, Adjektiv, Verb sein oder eine Kombination daraus, wie beispielsweise ein Adjektiv mit einem Substantiv (:98).¹⁴⁸ Für diese Untersuchung wird der rote Faden der Geschichte (*story line*) und damit unser zentrales Phänomen benannt mit: „explorative Gemeinde-Identität“ (exploratory church identity). Diese Benennung ist wie folgt begründet:

1. Die aus der axialen Kodierung erhaltenen Konsequenzen sind wesentliche Anhaltspunkte zur Bildung des zentralen Phänomens für die selektive Kodierung.¹⁴⁹ Bei der Evaluierung der axialen Kodierung wurden die Konsequenzen der einzelnen Phänomene miteinander verglichen. Dieser Vergleich ergab fünf Bereiche, denen sämtliche Konsequenzen zugeordnet werden konnten: Authentizität, Spiritualität, Doxologie, Handlungshorizont und Identität (vgl. Kapitel 6.2.7). Diese fünf Bereiche können als zentrale Paradigmen für die selektive Kodierung unter dem Gesichtspunkt „explorative Gemeinde-Identität“ gefasst werden, ohne dabei Wesentliches zu verlieren.¹⁵⁰
2. Bereits bei der ersten offenen Kodierung enthielt die Kategorie „Theologie“ mit 53 Kodierungen mit die meisten Codes (vgl. Codesystem 1, Seite 212). Dies unterstreicht, dass

¹⁴⁸ Die Auswahl des zentralen Phänomens als roter Faden und quasi Schlüsselkriterium der gesamten empirischen Forschung wurde in Anlehnung an die Kriterien von Strauss und Corbin vorgenommen (Strauss 1998:67f; Strauss & Corbin 1996:100f).

¹⁴⁹ Strauss und Corbin gehen diesen Schritt, indem eine Geschichte (*story*) geschrieben werden soll, die letztendlich nichts anderes macht, als die Konsequenzen der axialen Kodierung in eine Geschichte einzubinden.

¹⁵⁰ Bereits bei der axialen Kodierung wurden durch die verschiedenen Phänomene hindurch unter „Konsequenzen“ zahlreiche Kategorien gebildet, die unmittelbar mit der Frage der Identität korrespondieren, wie beispielsweise: Authentizität, freudiges Sein, Gemeinde?, Heiligkeitsprofil?, theologische Identität?, Verkündigung mit Profil, Profil?, Sein *et cetera*.

die Frage nach der biblisch-theologischen Substanz hier bereits sichtbar wurde. Eine explorative Identität der Gemeinde greift dies auf, da es im Zentrum um die Entdeckung Gottes, der Welt und seiner Gemeinde geht. Wesentliches Instrument der Entdeckung, was den kognitiven Bereich betrifft, besteht in einer biblisch fundierten Theologie.

3. Das aus dem Lateinischen kommende *explorator* bedeutet soviel wie „Entdecker“, „Forscher“ oder „Erkunder“. „Explorativ“ meint in diesem Zusammenhang ein Dreifaches: erstens, den „ganzen Gott“ in seiner Liebe und in seiner Heiligkeit zu entdecken, zweitens, die eigene individuelle Identität wie auch die Identität der Gemeinde Jesu zu entdecken und drittens, die Schöpfung in ihrer Vielfalt zu entdecken. Diese dreifache Art der Entdeckung ist gleichsam der rote Faden der in Kapitel 6.3.1 beschriebenen Geschichte (*story*).
4. Explorative Gemeinde-Identität meint, die Bestimmung der Kirche mit ihrer *missio Dei* fortwährend zu entdecken, indem sowohl das Wesen Gottes als auch seine geliebte und heilige Schöpfung immer wieder von neuem erkannt werden (vgl. Kapitel 1.5). In Anlehnung an den bekannten Buchtitel von Romano Guardini *Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen!* (Guardini 1952) würde es hier heißen: „Nur wer die Liebe und Heiligkeit Gottes und entdeckt, entdeckt die Bestimmung der Kirche.“
5. Die Existenz des Christen wird als die eines Explorers (Entdeckers) gesehen. Die Existenz der Kirche als die einer Gemeinschaft von Explorern, die Gottes Liebe und Heiligkeit (auch in seiner Schöpfung) entdecken und in der Welt kenntlich machen (vgl. Kapitel 2.5.3).

Zusammenfassung

Das zentrale Phänomen „explorative Gemeinde-Identität in der Welt“ ist Ergebnis der Forschung und war zur Beginn der Untersuchung nicht abzusehen.¹⁵¹ Mit dem zentralen Phänomen „explorative Gemeinde-Identität“ stehen die einzigartigen Merkmale des Wesens der Gemeinde Jesu Christi und ihres Auftrages für die Welt im Mittelpunkt. Unter dem Gesichtspunkt der Relation von Gott und Gemeinde bedeutet Identität die Übereinstimmung der

¹⁵¹ Bei der Forschungsfrage der Thesis nach der Korrelation von Freikirche und Welt wären nach der offenen Kodierung auch andere zentrale Phänomene denkbar gewesen, die beispielsweise primär mit ethischen, theologischen oder spirituellen Fragen *et cetera* in Verbindung gestanden hätten.

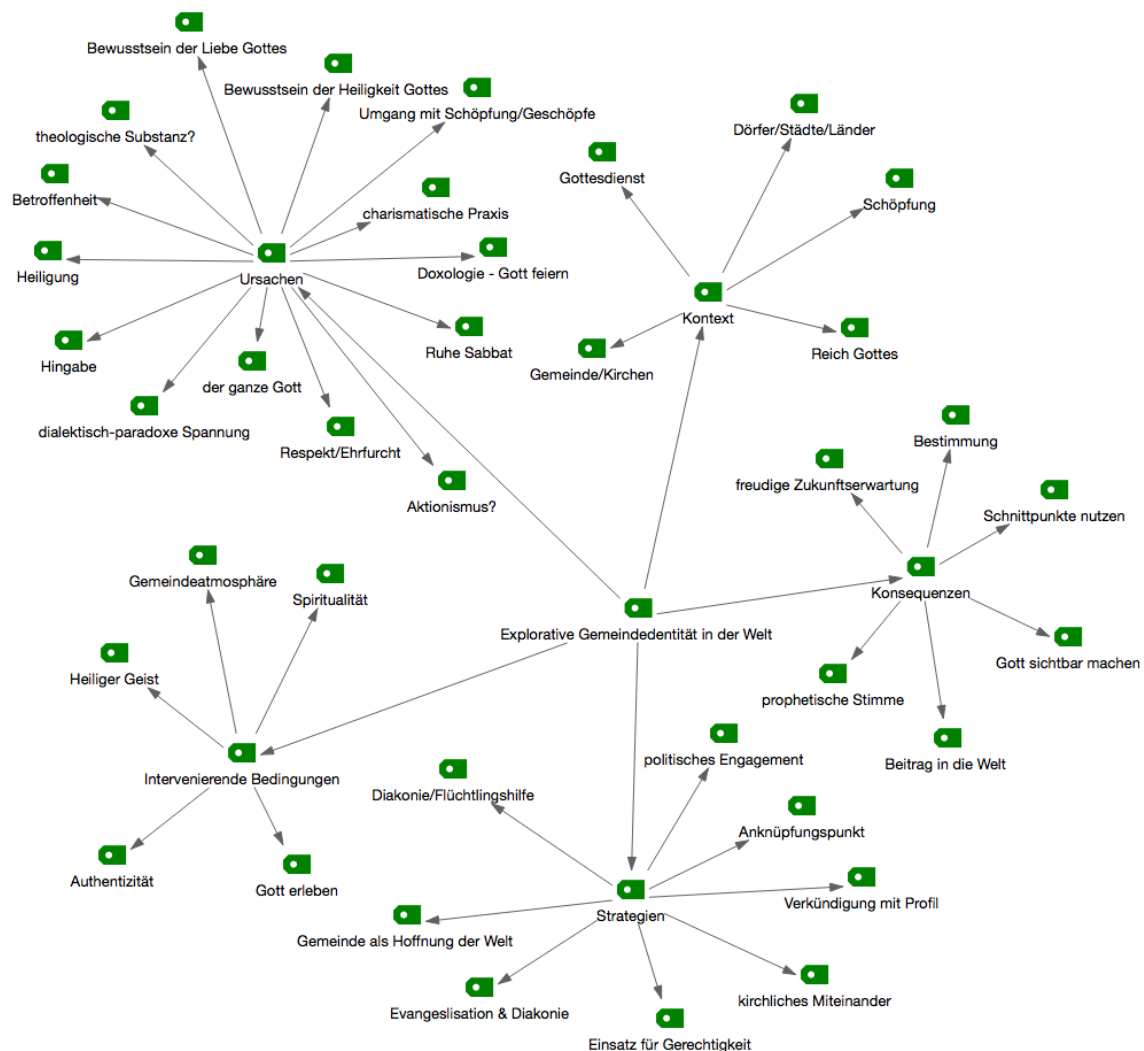
Gemeinde mit dem Wesen Gottes.¹⁵² Die Frage nach der Identität der Gemeinde betont, dass das Wesen Gottes mit all seiner Liebe und Heiligkeit untrennbar mit der Bestimmung seiner Gemeinde für die Welt verbunden ist. Das dazu gesetzte Adjektiv „explorativ“ lässt keinen Zweifel aufkommen, dass die Identität der Gemeinde Jesu ohne kontinuierlich sich entwickelnde Wirksamkeit in die Welt hinein nicht zu denken ist. Wirksamkeit meint eine in alle Bereiche der Schöpfung und der Menschen reichende Bedeutsamkeit. Mit der Formulierung „explorative Gemeinde-Identität“ kommt mit „Identität“ ein Zustand des Seins (Entität) und mit „explorativ“ eine fortwährende Entdeckung und Entwicklung zur Sprache. Vergleichbar mit den Worten Jesu „Ihr seid das Salz der Erde“ und „Ihr seid das Licht der Welt“ (Mt 5,13f), die Identität im Sinne des Seins und zugleich Entwicklung beinhaltet. „Explorative Gemeinde-Identität in der Welt“ als zentrales Phänomen dieser Untersuchung ist geeignet, alle anderen bisher untersuchten Phänomene zu integrieren. Zugleich ist „explorative Gemeinde-Identität in der Welt“ aber auch spezifisch genug, um daraus eine substanzielle handlungsorientierte Theorie generieren zu können.

6.3.3 Selektive Kodierung des Phänomens „explorative Gemeinde-Identität“

Das zentrale Phänomen „explorative Gemeinde-Identität in der Welt“ wird mit Hilfe der Geschichte (*story*) und den Kategorien der axialen Kodierung selektiv kodiert. Die selektive Kodierung geht dabei nach dem gleichen paradigmatischen Modell von Strauss und Corbin vor wie wir sie von der axialen Kodierung kennen. Die bisherigen Kategorien und Subkategorien werden anhand ihrer paradigmatischen Beziehung zum zentralen Phänomen (Kernkategorie) neu geordnet. Damit werden die Kategorien dem roten Faden der Geschichte (*story line*) systematisch zugeordnet. Die Fragestellung lautet dabei: Welche Kategorie entspricht welchem paradigmatischen Bestandteil des zentralen Phänomens? Vereinfacht dargestellt, sieht dieses analytische Ordnen von Punkt A (ursächliche Bedingungen) bis zu Punkt E (Konsequenzen) wie folgt aus (vgl. Strauss & Corbin 1996:101): A (Ursächliche Bedingungen) führt zu B (Phänomen), was zu C (Kontext) führt, was zu D (Handlung, Interaktion, inklusive Strategien) führt, was schließlich zu E (Konsequenzen) führt.














































¹⁵² Das Verständnis von der Identität der Menschen in der Beziehung zu Gott lehnt sich hierbei an den Ansatz von Martin Buber an. Buber verstand die Relation des Menschen zu Gott im Wesentlichen als „Ich–Du“ Beziehung. Das „Ich“ wird erst in der Begegnung mit dem „Du“ zum „Ich“. Wobei die Beziehungsfähigkeit des Menschen zum „ewigen Du“ Gottes dem Menschen seine eigentliche Identität verleiht (vgl. Buber 1983:9–44).

Die Kategorien aus der axialen Kodierung werden anhand des zentralen Phänomens dem Kodierparadigma so zugeordnet, dass sie dem roten Faden der Geschichte (*story line*) entsprechen. Dabei wird betrachtet, welche ursächlichen Bedingungen zum Auftreten oder Entwicklung einer explorativen Gemeinde-Identität führen. In welchem Kontext bildet sich eine explorative Gemeinde-Identität? Unter welchen intervenierenden Bedingungen wird eine explorative Gemeinde-Identität gefördert oder gehemmt? Welche Strategien, Handlungen und Interaktionen bezüglich einer explorativen Gemeinde-Identität wurden unternommen? Welche missiologischen Konsequenzen hat eine explorative Gemeinde-Identität für die Welt? Die Code-Map (Grafik 9) zeigt, welche Beziehungen zwischen den Kategorien sich für unser zentrales Phänomen nach dem fünfgliedrigen Kodierparadigma ergeben.



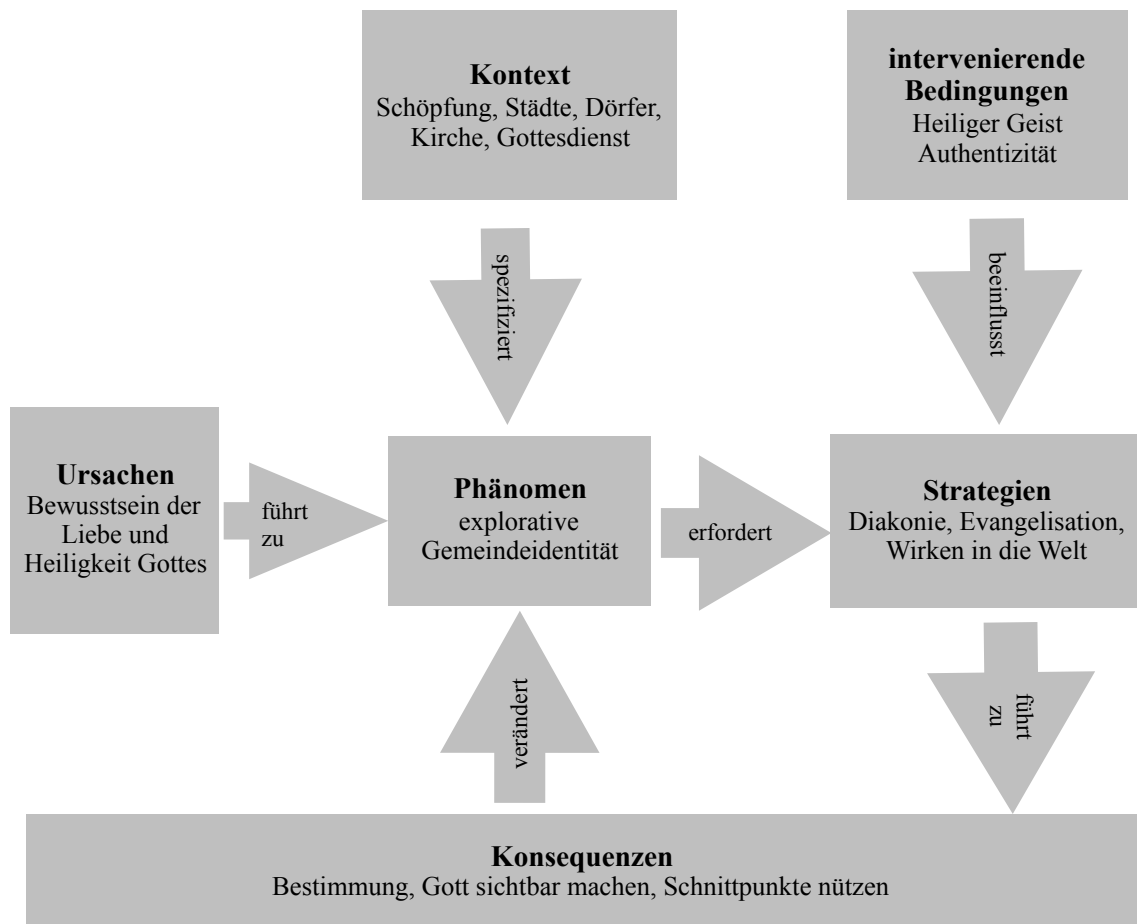
Grafik 9: Code-Map: Explorative Gemeinde-Identität in der Welt (MAXQDA)

Die selektive Kodierung führte zu einer Reduktion der Kategorien und Codes. Die axialen Kategorien wurden zueinander in Beziehung gesetzt und auf die Kernkategorie hin verdichtet. Einige ursächliche Bedingungen für das Wirken der Gemeinde in der Welt sind im Phänomen „Explorative Gemeinde-Identität in der Welt“ begründet und werden nun als dessen Konsequenz betrachtet. Das folgende Codesystem 6 zeigt das Ergebnis des selektiven Kodierens.

| | |
|---|------------|
|  Codesystem | 272 |
| ▼  Explorative Gemeindeidentität in der Welt | 0 |
| ▼  Ursachen | 0 |
|  Bewusstsein der Liebe Gottes | 10 |
|  Bewusstsein der Heiligkeit Gottes | 9 |
|  der ganze Gott | 9 |
|  theologische Substanz? | 4 |
|  dialektisch-paradoxe Spannung | 15 |
|  Umgang mit Schöpfung / Geschöpfe | 9 |
|  Respekt/Ehrfurcht | 7 |
|  Betroffenheit | 4 |
|  Hingabe | 6 |
|  Heiligung | 3 |
|  charismatische Praxis | 4 |
|  Aktionismus? | 7 |
|  Ruhe Sabbat | 4 |
|  Doxologie – Gott feiern | 11 |
| ▼  Kontext | 0 |
|  Schöpfung | 4 |
|  Reich Gottes | 4 |
|  Dörfer / Städte / Länder | 9 |
|  Gemeinde / Kirchen | 7 |
|  Gottesdienst | 4 |
| ▼  Intervenierende Bedingungen | 0 |
|  Heiliger Geist | 9 |
|  Spiritualität | 8 |
|  Authentizität | 7 |
|  Gott erleben | 4 |
|  Gemeindeatmosphäre | 2 |
| ▼  Strategien | 0 |
|  Anknüpfungspunkt | 4 |
|  Diakonie / Flüchtlingshilfe | 9 |
|  Evangelisation & Diakonie | 7 |
|  Einsatz für Gerechtigkeit | 8 |
|  politisches Engagement | 11 |
|  Verkündigung mit Profil | 9 |
|  Gemeinde als Hoffnung der Welt | 16 |
|  kirchliches Miteinander | 5 |
| ▼  Konsequenzen | 0 |
|  Bestimmung | 6 |
|  Beitrag in die Welt | 6 |
|  Gott sichtbar machen | 11 |
|  Schnittpunkte nutzen | 9 |
|  prophetische Stimme | 7 |
|  freudige Zukunftserwartung | 4 |

Codesystem 6: Phänomen „Explorative Gemeinde-Identität in der Welt“ selektiv kodiert

Die zentralen Ergebnisse der selektiven Kodierung für das zentrale Phänomen der Forschungsarbeit können nach dem paradigmatischen Modell von Strauss und Corbin (vgl. 1996:78–85) wie in Grafik 10 dargestellt werden.



Grafik 10: Das zentrale Phänomen „Explorative Gemeinde-Identität in der Welt“ nach dem paradigmatischen Modell von Strauss und Corbin (vgl. 1996:78–85).

6.3.4 Signifikante Ergebnisse der selektiven Kodierung

Die Agape Gottes wird als bedingungslose Akzeptanz Gottes und Schöpfungsgabe an den Menschen gesehen (A1:35; A6:19). Die Liebe Gottes erweist sich in der Hingabe (Kenosis) Christi (A2:27) und treibt uns an (A5:59), auf die Sehnsucht der Welt nach Liebe zu antworten (A3:29). So kommen wir dem Auftrag nach, Gottes geliebte Schöpfung mit dem Vater im Himmel vertraut zu machen, der alle Menschen wieder in seinem Schoß haben möchte (A4:9). Gelebter Ausdruck der Liebe Gottes für die Menschen (A7:5.19) wird beispielsweise in der Flüchtlingshilfe sichtbar (A3:13; A5:43; A7:21). Intervenierend wirkt die Liebe Gottes fördernd

oder bei Unterlassung hemmend auf das zentrale Phänomen „explorative Gemeinde-Identität in der Welt“ ein, beispielsweise durch: einen liebevollen Umgang (A6:23), Zuwendung zu den Menschen (A7:19), Taten (A7:25), Akzeptanz (A3:27), ökologisches Verhalten (A2:35). Die Heiligkeit Gottes als Ursache des Phänomens „explorative Gemeinde-Identität in der Welt“ wird auch dadurch kenntlich, dass die Welt eines Bewusstseins der Heiligkeit Gottes bedarf (A7:45) und ein solches Bewusstsein zu einem respektvollen Umgang mit den heiligen Ebenbildern Gottes führt (A3:45; A4:45; A5:73). Die aus der Heiligkeit kommende Furcht Christi treibt die Gemeinde an (A5:59), sich in der Welt für Gerechtigkeit (A7:17), beispielsweise im Sinne des Teilens, einzusetzen (A2:45.47).

6.3.5 Analytische Geschichte – explorative Gemeinde-Identität in der Welt

Mit der zuvor formulierten Geschichte (*story*) als Richtschnur (Kapitel 6.3.1) wurden zunächst die paradigmatischen Beziehungen an- und umgeordnet und zum roten Faden der Geschichte (*story line*) (Kapitel 6.3.2) und schließlich zur Kernkategorie einer „explorativen Gemeinde-Identität“ (Kapitel 6.3.3) entwickelt. Die Kernkategorie „explorative Gemeinde-Identität“ wurde selbst selektiv kodiert. Anhand des so erhaltenen Codesystems 6 (Seite 254) wird nun eine analytische Version der Geschichte erstellt (Strauss & Corbin 1996:104). Daher gilt es zu beachten, dass bei dem gesamten Prozess eine iterativ-zyklische Vorgehensweise eines deduktiven, induktiven und abduktiven fortwährenden Hin- und Herpendelns zwischen dem Aufstellen von Hypothesen und dem Vergleich mit den Daten stattfindet (vgl. Grafik 6, Seite 205). Bei alldem wird auf sich wiederholende „Muster“ geachtet. Diese Muster müssen identifiziert und entsprechend gruppiert werden. Das verleiht der Theorie Spezifität und es können Aussagen darüber getroffen werden, unter welchen Bedingungen das eine oder andere eintritt (:107).

Die analytische Geschichte wird an dem Codesystem 6 (Seite 254) entlang entworfen und gründet sich unmittelbar in den Daten, wie die einzelnen Verweisstellen belegen. Um möglichst dicht den Daten (Interviews) gerecht zu werden wird mitunter ein aus den Daten oraler umgangssprachlicher Stil beibehalten. Innerhalb der analytischen Geschichte wird die Freikirche respektive Gemeinde als Handelnde beschrieben und mit „sie“ beziehungsweise „ihr“ bezeichnet. Die Formulierung der analytischen Geschichte in Bezug auf unser zentrales Phänomen wird grundsätzlich positiv ausgerichtet, um so konstruktive Handlungen für das

zentrale Phänomen hervorzuheben.¹⁵³ In der analytischen Geschichte werden gleichsam sämtliche Interviews mit dem zentralen Phänomen verbunden und an dem fünffachen Paradigma entlang „erzählt“. Damit wurden die Verfahrensschritte umrissen, die der nun folgenden „analytischen Geschichte“ zu Grunde liegen.

Analytische Geschichte

Ursachen

Gott allein gibt der Gemeinde Jesu Christi ihre Identität. Nur wo „der ganze Gott“ (A1:23) entdeckt wird, kann Kirche zu ihrer Identität gelangen. Den „ganzen Gott“ zu entdecken bedeutet, Gott in seiner Liebe als unbeirrbaren Helfer und Nächsten zu entdecken (A4:9). Gott hat seine Schöpfung so geschaffen, dass Partnerschaft mit ihm möglich ist (A1:31). Er gab sich aus Liebe zu den Menschen hin (A2:27; A7:5) und verband so Himmel und Erde (A5:43). Gott ignoriert den Menschen nicht, sondern mahnt und korrigiert ihn (A2:29). „Es ist einfach total spannend, das Leben, diese Liebe Gottes, zu entdecken, die mich ganz vollständig und total meint und akzeptiert und stehen lässt“ (A6:21).

Den „ganzen Gott“ zu entdecken bedeutet, ein Bewusstsein für die Heiligkeit Gottes in der Gemeinde und in der Welt zu entwickeln (A6:37; A7:45). Dies meint beispielsweise seine Gedanken, wie Leben gelingen kann, als Orientierung für uns Menschen zu entdecken (A7:33). Am Halten der Zehn Gebote kann etwas von seiner Heiligkeit in seiner Kirche erkannt werden (A1:65; A4:47). Ein Bewusstsein der Heiligkeit Gottes ruft in uns hervor, dass wir uns einmal vor Gott in einem Gericht zu verantworten haben (A4:39; A7:45). Die Heiligkeit Gottes wird paradoxerweise mitunter auch sichtbar durch die Ärmsten und Schwächsten (A5:75). Den ganzen Gott zu entdecken führt, bei einer explorativen Gemeinde dazu, nicht nur von der Toleranz und der Vergebungsbereitwilligkeit Gottes zu sprechen, sondern auch von der Gerechtigkeit Gottes (A6:17). Eine explorative Gemeinde entdeckt den ganzen Gott in seiner Barmherzigkeit und seiner Gerechtigkeit, in seiner Liebe und seiner Wahrheit (A3:21; A5:29). Für sie gilt: „Gott ist souverän. Er hat das letzte Wort. Er ist der Größte. Er ist das Gute. Er ist die Liebe“ (A3:37). Sie verkündigt die Heiligkeit Gottes, die von seiner Liebe nicht lassen kann (A7:35) und den Heiligen Gott, der uns als der Barmherzige nahe ist (A5:41).

¹⁵³ Dies geschah auch, wenn im Interview der Inhalt negativ getroffen wurde. Beispielsweise wenn das theologische Profil von Gemeinden und BEFG stark in Frage gestellt wurde (A1:19; A2:3; A3:3; A5:5.7; A7:11).

Ein biblisch geprägtes und theologisch fundiertes Bewusstsein für das Profil der Liebe wie auch der Heiligkeit Gottes ist daher elementare Ursache einer explorativen Gemeinde-Identität in dieser Welt (A2:45). Ein tiefgreifendes theologisches Denken ist dabei unabdingbar, da die Liebe und Heiligkeit Gottes sich nur dialektisch-paradox erschließen. Wir benötigen eine Theologie, die ein Empfinden von der Heiligkeit und dem ganz anderen Gott verdeutlicht (A5:29). Eine Theologie, die aufzeigt, dass beispielsweise Nächstenliebe und Apologetik nicht voneinander zu trennen sind (A3:19). Eine Theologie, die einen Auftrag darin sieht, die Spannung zwischen der Heiligkeit und der Liebe Gottes verständlich zu machen (A5:29). Eine an der Bibel orientierte Theologie stellt heraus, dass Gott über unsere Dimension hinaus ragt und der Allmächtige für den Menschen nur paradox zu fassen, dass Gott unberührbar, ungreifbar, unkontrollierbar und dennoch dem Menschen zugewandt ist (A6:33). Hier kommt das Gott-Affine einerseits und andererseits zur Sprache (A5:63), dass Gott uns in seiner Barmherzigkeit ganz nahe kommt und doch der ganz Andere bleibt (A1:41; A5:39;81; A7:37). All dies kann im Menschen auch eine Art „positive Beklemmung“ hervorrufen (A1:43).

Ein bedeutsamer Schritt der Entdeckungsreise einer explorativen Gemeinde besteht darin, die Schöpfung und die Geschöpfe als geliebt und heilig zu entdecken. Die Schöpfung ist von ihrem Schöpfer liebevoll und heilig gemacht (A1:29). Die Liebe und Heiligkeit Gottes wird auch an seiner Schöpfung offenbar (A1:49). Indem wir etwas von der Liebe und Heiligkeit Gottes in seiner Schöpfung entdecken, erkennen wir die Bedeutung, die Schöpfung zu bewahren (Ökologie). Wir erkennen den Menschen als geliebtes Kunstwerk Gottes (A1:39.55). Der heilige Respekt vor Gott bildet die Ursache für den Respekt seiner Schöpfung und seinen Geschöpfen gegenüber (A3:35.45). Wo der heilige Respekt gegenüber Gott beispielsweise in Gottesdiensten erkannt wird, wird Gott ernst genommen (A3:49; A4:53). Wer Gott in seiner Heiligkeit erkennt, erkennt, dass jeder Mensch ein heiliges Ebenbild Gottes ist, dem wir mit Würde und Respekt zu begegnen haben. Wer erkennt, dass die Schöpfung Gottes heilig ist, wird auch „heilig“ mit ihr umgehen (A1:41; A3:43). Die Welt bedarf der Liebe und der Heiligkeit Gottes, um den Wert des Menschen und des Lebens, der Versöhnung und der Gerechtigkeit zu entdecken (A5:73; A7:27). Ein Bewusstsein der Liebe der Heiligkeit Gottes prägt somit den Umgang mit allem Geschaffenen (A2:35).

Die Liebe Gottes bestimmt wesentlich nicht nur die Identität der Gemeinde, sondern auch die eines jeden Christen. Die Existenz des Christen ist von der Liebe Gottes bestimmt. Die Liebe Gottes ist das, was uns erreicht hat und motiviert, uns zu den Menschen zu bewegen. Sie ist die Grundlage für das, was Gott getan hat und was wir tun (A7:19). Eine explorative

Gemeinde ist betroffen über den Zustand der Welt. Von dem, was Menschen mitunter durchmachen und wie kaputt innerlich Menschen sein können (A2:51; A5:51.57). Sie ist betroffen darüber, dass Christus sein Leben geopfert hat für die Schuld der Welt (A5:57). Aus der Liebe Gottes bezieht sie ihre Bewegungsrichtung hin zur Welt und nicht weg von der Welt (A7:5). Sie gibt sich der Welt hin, indem sie das Beste gibt, was sie hat (A1:47; A3:47).

In gleicher Weise bestimmt die Heiligkeit Gottes wesenhaft nicht nur die Identität der Gemeinde, sondern auch die eines jeden Christen. Die Existenz des Christen ist von der Heiligkeit Gottes bestimmt. Diese Heiligkeit kommt im Christen darin zum Ausdruck, dass er ein Leben in Heiligung zu leben sucht, das dem Mitmenschen keinen Schaden zufügt, sondern ihn segnet. Was zerstörend ist, wie Sünde und Schuld, bringt er ans Licht, auch wenn es schmerzhaft ist (A3:23). Den Aufruf zur Heiligung hört die explorative Gemeinde gerne, weil sie weiß, dass es ein Aufruf ist, in die Nähe Gottes und in Verbindung mit ihm zu treten (A2:51). In der Ernsthaftigkeit ihrer Hingabe ist sie ein Indiz für die Welt, mit dem Heiligen zu tun zu haben (A6:39). Wo Menschen sich Gott weihen, ist diese Heiligkeit spürbar (A3:41). Wo Gemeinde im Einflussbereich Gottes lebt, ist sie heilig (A3:41). Heilig bedeutet: ich bin Gott zugehörig. Was sie lebt, gehört zu Gott und hat eine Beziehung zu Gott. Sie tut es mit dem Blick zu Gott – um Gott zu ehren (A2:41).

Die Liebe Gottes und die Furcht Gottes treiben den Christen an, sich in die Welt einzubringen (A5:59). Eine charismatische Praxis verleiht die Kraft, Gottes Liebe und Heiligkeit mit großer Freude zu bezeugen und so Gott in der Welt sichtbar werden zu lassen (A1:15.76). Die Ausrichtung auf die Exploration der Liebe und Heiligkeit Gottes führt den Christen und die Gemeinde dazu, nicht aus einem blinden Aktionismus, sondern aus der Ruhe Gottes kommend in der Welt zu agieren. Ihre Fokussierung liegt nicht in einer programmatischen Aufrüstung von Gottesdiensten oder Events, in denen etwas hervorgebracht werden muss (A4:45; A5:55). Sie steht nicht kurz vor dem Gemeindekollaps oder Gemeindefarkt oder dem Druck, möglichst alles perfekt zu gestalten, um Gott darin zu ehren (A2:11.37). Sie ist nicht von dem Motto geprägt: „viel Design, wenig Sein“ (vgl. A4:74). Die an der Exploration Gottes ausgerichtete Gemeinde entdeckt die Kraft des Sabbats als Filetstück der Existenz irdischen Lebens (A1:41; A2:11). Sie entdeckt, dass sie nicht etwas *machen*, sondern etwas *sein* soll vor Gott und den Menschen (A2:49). Sie entdeckt, dass der Wert des Lebens sich nicht um das Gestalten des Lebens dreht, sondern um das Sein in Gott (A2:49). Sie lebt aus einem „Ich bin angekommen“ und ist nicht getrieben von einem „Da muss ich hin“ (vgl. A2:25). Eine

explorative Gemeinde achtet auf einen Resonanzraum, in dem Gottes Gegenwart zum Schwingen kommt (A2:17).

Die Gemeinde lebt ihre explorative Identität für die Welt, indem sie von der Doxologie durchdrungene ist. In Lobpreis, Anbetung und Gebet wie auch in Abendmahl und Taufe erfährt sie eine besondere Präsenz der Liebe und Heiligkeit Gottes (A2:15; A3:31; A6:39). Indem sie Gott anbetet, wird etwas von der Heiligkeit Gottes sichtbar (A5:75). In ihrem Gottesdienst ereignen sich heilige Momente, in denen die Präsenz Gottes spürbar wird (A6:31). Heilige Momente, in denen Menschen durch die Gegenwart Gottes erschüttert, überführt, getröstet, verbunden oder geheilt werden (A2:31). Eine explorative Gemeinde ist darauf ausgerichtet, Gottes Gegenwart zu feiern (A2:39). Eine Gegenwart, die eine Gemeinde auch zum Schweigen führen kann und wo dann Stille zur Faszination wird (A4:51; A5:81). Eine Atmosphäre, in der Staunen wie auch „positive Beklemmung“ herrschen kann (A1:43; A7:37). Sie hat eine Antwort auf die Frage: „wem gilt alles?“ Wo diese Frage in der Gemeinde zum Annex wird, verfehlt Gemeinde ihre Existenz (A2:55). Sie ist sich dessen bewusst, dass sie einmal vor Gott Rechenschaft ablegen muss (A4:39).

Kontext

Die Gemeinde Jesu Christi ist ihrer Identität nach explorativ. Dies hat zur Folge, dass sie sich auch ihrer Umwelt gegenüber explorativ verhält. Sie hat ein Verlangen danach, die Welt, in der sie lebt, zu erforschen. Denn dies ist der Schauplatz, an dem Gott handelt und den Menschen als seine Ebenbilder zur Partnerschaft mit ihm gerufen hat (A1:31). Sie nimmt Verantwortung für die Schöpfung, in der sie lebt (A1:3). Ihr Verhältnis zur Schöpfung läuft über ihr Verhältnis zu Gott (A1:3).

Ihr Handlungshorizont, in dem sie ihre Exploration der Liebe und Heiligkeit Gottes als Identität ihres Seins lebt, ist von einer Reich Gottes-Perspektive geprägt. Sie versteht sich als Botschafterin Gottes, in der die Gesetze des Reiches Gottes gelten (A4:53). Aufgrund ihrer explorativen Grundausrichtung auf die Liebe und Heiligkeit Gottes kann sie ein tragfähiges wie auch wirksames Profil über das Reich Gottes entwickeln (A2:9; A5:29.100).

Eine explorative Gemeinde interessiert sich für die Menschen mit ihren Lebensgegebenheiten in den Dörfern, Städten, Ländern und Kontinenten. Sie blickt über die eigene Nation hinaus und erweitert so ihren Horizont, wo und wie Gott in der Welt handelt (A1:21; A3:5; A5:25; A6:3.9.65). Sie lernt von Ländern, in denen beispielsweise selbstverständlich – ohne Zynismus oder Sarkasmus – über den Glauben an Gott gesprochen

wird (A6:15.67). Sie denkt global, da die ganze Welt Gott gehört. Sie agiert lokal, um so für die Menschen vor Ort sichtbar zu werden (A1:7). Im Gebet fragt sie Gott, wie ihre Verantwortung für die Menschen in ihrem Umfeld konkret aussieht (A3:15). Sie kooperiert mit den Menschen aus ihrem Kontext und so auch mit anderen Kirchen (A1:7; A2:23; A5:19). Die Gemeinde vor Ort ist dabei ein Anlaufpunkt wie Auslaufpunkt der Liebe und Heiligkeit Gottes für ihre direkte Umwelt (A4:49). Sie nimmt die Not der Menschen am Ort wahr und greift ein (A3:7; A7:3.17). Sie versteht sich vor Ort als ein Ort des Reiches Gottes (A2:9).

Als Freikirche im Land versteht sie sich als verbindlicher Teil eines größeren Ganzen. Gemeinsam mit anderen Kirchen, die sich der Liebe und Heiligkeit Gottes verpflichtet wissen, lernen sie voneinander und agieren miteinander (A1:21; A2:23; A3:3; A6:13). Ihr Leben vor Ort findet einen bedeutsamen Ausdruck in dem Feiern der Herrlichkeit Gottes, die in seiner Liebe und Heiligkeit zum Ausdruck kommt. Sie heißt Fremde und Gäste nicht nur willkommen, sondern versteht Gottesdienst grundsätzlich als Gottesfeier für alle Menschen; einen Ort, wo Menschen kommen können und sicher sind (A1:19; A5:55). Sie ist sich dessen bewusst, dass jeder Gottesdienst eigentlich erst nach dem Gottesdienst beginnt (A4:53; A6:27).

Intervenierende Bedingungen

Eine explorative Gemeinde entdeckt Gott in seiner Liebe und Heiligkeit als Grundlage ihres Handelns. Durch das Innewohnen des Heiligen Geistes wohnt die Liebe und Heiligkeit Gottes in ihr (A1:29). Der Geist der Liebe bewegt sie, in den normalen Begegnungen im Lebensalltag die Liebe Gottes weiterzugeben (A7:19.25). Der Geist der Heiligkeit befähigt sie nicht nur, etwas von ihrem Überfluss abzugeben, sondern wirklich zu teilen (A2:45.47). Die Liebe und Heiligkeit Gottes kommen auch in den Gaben des Heiligen Geistes unter ihr zum Ausdruck. Eine explorative Gemeinde sucht die Gaben des Heiligen Geistes für das alltägliche Leben zu entdecken (A1:53). Sie sucht, wo der Heilige Geist in der Welt am Wirken ist und schließt sich ihm an (A5:49). Sie entdeckt charismatische Phänomene, in denen die totale Andersartigkeit Gottes sichtbar und erlebbar wird (A7:49). Der Heilige Geist ist der Explorer für jede Exploration, die etwas von der Liebe und Heiligkeit Gottes unter den Menschen sichtbar werden lässt (A1:29). Er ist die intervenierende Bedingung schlechthin.

Aus der Wirksamkeit des Heiligen Geistes folgt eine Spiritualität, in der Gebet, Fürbitte, Lobpreis, Anbetung, Bibellesen, Sündenbekenntnis *et cetera* leben (A5:45; A6:27.35). Hier erwachsen heilige Momente, in denen wir in Gott sind, nichts tun, wo die Ruhe zur Heiligung wird, wo unser Herz neu wird (A2:19.51; A6:31). Aus einer im alltäglichen Leben

gelebten Spiritualität wachsen die Wurzeln für eine explorativ wirksame Gemeinde in der Welt (A2:21; A5:19). Ihre explorative Spiritualität führt zu einem authentischen Gemeindeleben, weil sie das, was sie von der Liebe und der Heiligkeit Gottes versteht, in die Welt trägt (A1:47; A6:45). Bei alldem ist sie alles andere als perfekt. Sie bekennt ihre eigene Schuld und Säumnisse (A5:67). Was bei ihr gesagt, gesungen und gebetet wird, ist mit der Atmosphäre unter ihren Mitgliedern identisch (A4:35). Ihre liebevolle und zugleich ehrliche Annahme zieht Menschen an (A6:23). Indem sie ihr Herz öffnet, erreicht sie die Herzen der Menschen (A6:11). In ihrem Gottesdienst werden Herzen durch die Gegenwart Gottes berührt und verändert (A1:55; A2:19.31). Hier ereignet sich etwas, was wir nicht verfügen können (A7:49). Ihr Lobpreis und ihre Anbetung sind Ausdruck der Freude und Ehrfurcht über die Liebe und Heiligkeit Gottes (A3:31). Hieraus erwächst die Motivation und Freude, Träger der Liebe und Heiligkeit Gottes in der Welt zu sein (A2:31).

Strategien

Eine explorative Gemeinde sucht nach Anknüpfungspunkten, wie sie die Liebe (Barmherzigkeit) und wie die Heiligkeit (Gerechtigkeit) des Himmels auf die Erde bringen kann. Auch wenn Menschen noch keine Beziehung zur Liebe Gottes haben, erleben sie ein Stück von der Liebe Gottes, die sie diesen Menschen weitergeben kann (A1:35). Von der Liebe Gottes zu sprechen, öffnet die Herzen vieler Menschen (A5:41), die eine Sehnsucht nach der Liebe Gottes haben (A3:29). In Desorientierung und Beziehungslosigkeit setzt sie die Möglichkeit, Gottes Liebe zu entdecken (A6:25).

Eine explorative Gemeinde knüpft an all den Möglichkeiten in der Welt an, wenn sie dadurch die Liebe und Heiligkeit Gottes sichtbar machen kann. Sie sucht und sehnt sich danach, diakonisch in der Welt aktiv zu werden, um so der Liebe Gottes Ausdruck zu verleihen (A2:31; A3:15). Dabei greift sie akute Notsituationen, wie beispielsweise die Flüchtlingsproblematik, auf (A1:33; A4:21; A5:5.17). Sie versteht sich aber nicht automatisch als Nischenangebot, dort zu handeln, wo der Sozialstaat nicht handelt. Sie ist vielmehr vom Geist Gottes geleitet, dort hinzugehen, wo sie von Gott einen Auftrag erhält (A4:31). Ihr diakonisches Engagement ist von der Verkündigung des Evangeliums nicht zu trennen (A3:7; A7:3). Nicht nur durch ihr diakonisches Handeln wird erst glaubwürdig, was sie sagt, sondern auch durch die Verkündigung des Evangeliums wird erst glaubwürdig, was sie tut (A4:11). Ihre Diakonie ist eine zeugnishaft Diakonie, da sie vom Charisma des Heiligen Geistes kommt (A1:9). Suppe, Seife und Seelenheil bilden für sie eine nicht voneinander zu trennende Einheit (A4:23; A6:7).

Des gleichen trägt eine explorative Gemeinde die Heiligkeit Gottes in die Welt. Die Heiligkeit Gottes kommt mitunter in seiner Gerechtigkeit zum Ausdruck, die sich wiederum in der Fähigkeit ausdrückt, ernsthaft zu teilen (A2:45.47). Eine explorative Gemeinde kämpft für Gerechtigkeit, beispielsweise indem sie sich einsetzt für finanziell in Not lebende Menschen, für das ungeborene Leben, für Lebensverhältnisse, die ein würdiges Leben ermöglichen, für gerechte politische, wirtschaftliche und soziale Systeme (A1:3; A5:13.17; A7:27). Inmitten von Ungerechtigkeit spricht sie Gottes Weisung hinein (A5:27; A6:17; A7:49). Sie hat einen biblischen Gerechtigkeitsbegriff, da Gerechtigkeit für sie Ausdruck der Heiligkeit Gottes ist und von daher ihre Definition erhält (A5:15). So ist beispielsweise Freiheit als Voraussetzung für Gerechtigkeit eine Freiheit, die an biblische Gebote gebunden ist und daher nicht beliebig sein kann (A5:15). In ihrem Einsatz für Gerechtigkeit ist politisches Einwirken unverzichtbar (A5:5.13.17; A6:17; A7:17). Sie äußert sich zu aktuellen gesellschaftlichen wie politischen Fragen mit einem biblisch orientierten Profil (A1:19; A2:3; A3:3; A5:5.7; A7:11). Sie versteht sich nicht als Vertreter einer linken oder rechten politischen Ideologie, sondern als Repräsentantin der Liebe und Heiligkeit Gottes. Von dieser politisch „neutralen“ Warte aus ist sie befähigt, als Friedensstifterin in der Welt zu agieren (A3:3). Sie sucht Verantwortungsträger zu inspirieren, sich am Willen Gottes zu orientieren (A7:17). Ihr politisches Engagement ist von einer Christus-Schau durchdrungen (A5:23). Dabei entdeckt sie die enorme politische Relevanz, den Herrn aller Herren anzubeten (A5:67).

Bei der Verkündigung des Evangeliums wird in einer explorativen Gemeinde nicht nur vom liebenden, sondern auch vom heiligen Gott geredet (A7:49). Es wird nicht nur von der Vergebungsbereitwilligkeit und Toleranz Gottes gesprochen, als sei bei ihm alles erlaubt, sondern auch von seiner Gerechtigkeit (A6:17). Sie scheut nicht davor zurück, auch über die Zumutung Gottes in seiner Liebe und Heiligkeit zu sprechen (A3:25). Im Zentrum der Verkündigung steht nicht die Überlegung: „wie kommt es beim Hörer an?“, sondern „wird Gott für den Zuhörer sichtbar?“ (vgl. A2:57; A4:72). Die Möglichkeit, etwas vom lebendigen Gott entdecken zu können, ist Ziel der Verkündigung (A1:55; A5:55). Da explorativ der „ganze Gott“ Inhalt der Verkündigung ist, werden keine biblischen Inhalte verschwiegen oder relativiert (A5:81). Verkündigung fragt nach dem *touching point*, an dem wir der Liebe und Heiligkeit Gottes begegnen (A2:37). Da Gott als heilig entdeckt wird, wird in der Verkündigung nicht in einer Wurstigkeit oder Belanglosigkeit von Gott geredet (A5:81).

Die explorative Gemeinde versteht sich als Geheimnis Gottes für die Welt. Ihr Proprium ist, dass sie etwas vom Geheimnis der Liebe und Heiligkeit Gottes entdeckt und für

die Welt zugänglich macht (A7:7.31). Wenn sie die Liebe und Heiligkeit Gottes miteinander entdeckt, wird sie viel für die Welt bewirken (A3:21). Sie ist sich ihrer Identität bewusst, als Geschenk Gottes eine Trägerin der Hoffnung für die Welt zu sein (A3:7; A6:37). Gott stellt durch sie eine Art Modell dar, wie es einmal sein wird, wenn er alles in allem ist (A4:49; A7:13). In ihrem Wesenskern steht nicht ihre Aktivität, sondern ihr Sein in Gott (A2:9.43). Sie ist heilig, weil sie Christus kennt, ihr Vertrauen auf Christus setzt und so zu Gott gehört (A7:39). Die Menschen in ihr verhalten sich auch in ihrem Miteinander explorativ, das heißt, sie haben ein echtes Interesse aneinander. Dies drückt sich unter anderem in ihrem familiären Gefüge aus (A3:9.17; A4:35; A6:11). Da sie auch explorativ zu ihrer Umwelt ist, sucht sie vor Ort Beziehung zu ihrer Umgebung (A7:3). Sie bringt sich als Friedensstifterin unabhängig von politischen Standpunkten für ihr Land ein (A3:13.19). Das Miteinander der Kirchen im Sinne eines Bündelns der Kräfte ist für sie von Bedeutung. So erhöhen sie ihre Leuchtkraft, den dreieinen Gott in der Welt sichtbar werden zu lassen (A1:19; A2:23; A3:3; A6:13.31).

Konsequenzen

Eine explorative Gemeinde hat ein dezidiertes Verständnis ihrer Bestimmung, weshalb Kirche in dieser Welt ist (A7:3.15.31). Sie gibt sich, gedrunken von der Liebe Gottes, treu in die Welt ein, weiß aber auch von der Heiligkeit Gottes her, was sie von der Welt unterscheidet (A5:23). Sie erhebt ihre Stimme sowohl als Gemeinde vor Ort, als auch im Miteinander der Kirchen im Land (A1:7; A7:11). Ihr zentraler Auftrag ist es, Gott in der Welt sichtbar zu machen. Dies bedeutet, zuerst einmal selbst seine Liebe und Heiligkeit zu entdecken und dann in Wort und Tat zum Ausdruck zu bringen (A4:53; A6:15.29; A7:21.31). Mit dem Verlangen, das Zerrissene und Kaputte in der Welt zu heilen, sehnt sie sich danach, diese Welt mit der heilsamen Liebe und Heiligkeit Gottes in Berührung zu bringen (A3:45; A4:49; A5:51; A6:25). Sie ist von der Sehnsucht getrieben, die Gott hin zu den Menschen getrieben hat (A7:31). Sie setzt sich dafür ein, dass Gottes Freundlichkeit und Zuwendung in den Lebensverhältnissen der Welt greifbar werden (A7:17.21.23). In ihren Gottesdiensten wird im Lobpreis, Anbetung und Gebeten, in Taufe und Abendmahl, in ihrem respektvollen Umgang mit dem Wort Gottes, wie auch in übernatürlichen charismatischen Phänomenen etwas von der totalen Andersartigkeit der Liebe und der Heiligkeit Gottes sichtbar und erlebbar (A5:75; A7:33.47.49). Sie sucht nach natürlichen Schnittpunkten zwischen Gott und den Menschen, zwischen Himmel und Erde und ergreift ihre Berufung, als Brückenbauer darin tätig zu sein (A1:76). In ihrer Frage nach einem Ansatzpunkt entdeckt sie, dass die Sehnsucht nach der Liebe (Geborgenheit) und der Heiligkeit

(Faszination) Gottes in der Existenz des Menschen angelegt ist (A1:35; A3:29; A5:61.100). Sie sucht bei den Menschen ihres Umfeldes nach Wirkungszeichen, wo Gott bereits handelt (A1:37).

Sie weist jeden Menschen darauf hin, dass er (sie) ein heiliges und geliebtes Kunstwerk Gottes ist, das dazu geschaffen ist, mit Gott in Beziehung zu treten (A1:31.39). Die Entdeckung des Heiligen in der von Gott gemachten Schöpfung führt dazu, dass sie ökologisches Handeln als schöpfungsgemäße Verantwortung entdeckt (A1:55). Die explorative Gemeinde entdeckt, was Gott in der Geschichte mit dem Menschen tut und gibt dies weiter, indem sie ihre prophetische Stimme erhebt. Sie deutet vom Wiederkommen Christi her die Ereignisse der Welt (A5:11). Sie fragt, wo und durch was Christus in der Welt handelt und wo nicht – wo die Zeichen seines Reiches sind (A5:19.100). Inmitten der Weltgeschichte weist sie auf Gottes Geschichte und Wirken in der Welt und gibt so Perspektive und Orientierung (A7:3). Die explorative Gemeinde ist von einer freudigen Zukunftserwartung geprägt, da sie entdeckt, wie Gott inmitten des Gewirrs der Weltgeschichte mit der Menschheit ans Ziel kommt (A3:78). Sie vermittelt einen Geschmack des Himmels und ist durch und durch von einer hoffnungsvollen Zukunftserwartung geprägt, die sie in der Welt lebt und verkündigt (A2:13; A5:63). Sie lebt voller Freude ihren wiederkommenden Herrn erwartend (A5:100).

7. Qualitative Untersuchung: Generierung und Evaluierung der Theorie

Nachdem die Analyse der Daten mit Hilfe der Grounded Theorie abgeschlossen ist, wird nun auf der Basis der gewonnenen Erkenntnisse eine Theorie generiert. Um eine gültige Theorie formulieren zu können, muss zuvor noch ein Dreifaches vorgenommen werden. Zum Ersten muss die Art des Prozessverlaufes berücksichtigt werden, zum Zweiten die Bedingungsmatrix reflektiert, wie sich die Theorie zu verschiedenen Kontexten verhält. Zum Dritten wird das Dynamikmodell einer explorativen Gemeinde-Identität grafisch dargestellt. Danach wird die Theorie formuliert und evaluiert.

7.1 Prozess als nicht-fortschreitende Bewegung

Für die Generierung einer Theorie ist bei der Grounded Theory der Prozessverlauf zu berücksichtigen. Unter Prozess sind miteinander verknüpfte Handlungs- und Interaktionssequenzen gemeint (Strauss & Corbin 1996:118). Der Prozess legt den Blick darauf, in den Daten zu erforschen, inwieweit sich im Verlauf der Forschung Bedingungen geändert haben, die eine Veränderung im Handeln in Bezug auf das angestrebte Ziel verursachen. Jede Art von Prozess, der eine Veränderung von Handlungen und interaktionalen Strategien auslöst, hat Auswirkungen auf das angestrebte Ziel und muss mit berücksichtigt werden (:124). Derartige Prozesse, die auf die Handlungen in Bezug auf das Ziel Einfluss nehmen, wurden bei den Interviewten in den Kodierungen erfasst und zugeordnet. So beispielsweise bei der offenen Kodierung unter der zweiten Hauptkategorie „Persönliches“ (vgl. Codesystem 1, Seite 212) oder bei der axialen Kodierung als intervenierende Bedingung unter der Kategorie „theologische/geistliche Substanz?“ (vgl. Codesystem 5, Seite 230). Bei dieser Untersuchung wird der Prozess als nicht-fortschreitende Bewegung konzeptualisiert, sondern „als Handlung/ Interaktion, die flexibel ist, im Fluß befindlich, reagibel, mit veränderten Reaktionen auf sich verändernde Bedingungen antwortend“ (:131). Durch die Beschreibung des Prozesses wird erklärt, durch welche Handlungsveränderungen eine explorative Gemeinde-Identität gefördert oder auch gehemmt wird. Hier gilt es sensibel zu sein, da eine explorative Kirche in der Welt permanent auf sich verändernde gesellschaftliche Rahmenbedingungen stossen wird. Im Folgenden werden aus den Daten (Interviews) die Hinweise auf Veränderungen in den

Bedingungen gesucht und damit einhergehende Veränderungen in den Handlungen, Interaktionen und Strategien benannt (vgl. Brixel 2012:395). Dafür werden die Daten und Codes der selektiven Kodierung (Codesystem 6, Seite 254), wie auch die Daten der axialen Kodierung mit ihren über 1000 Codes (Codesystem 5, Seite 230), sowie die Daten der offenen Kodierung (Codesystem 2, Seite 214) durchgesehen.

Das Ergebnis der Untersuchung des Prozessverlaufes wird im folgenden Codesystem 7 abgebildet und soll dazu dienen, den Prozess des zentralen Phänomens in unterschiedlichen Handlungsfeldern darzustellen, jeweils im Blick auf die einzelnen Veränderungsaktivitäten der Interviewten.

| | |
|--|-----------|
| ● Codesystem | 51 |
| ▼ ● Prozess: Explorative Gemeinde-Identität | 0 |
| ▼ ● Handlungen und Strategien | 0 |
| ● Enttäuschungen | 3 |
| ● Aha Erlebnisse | 1 |
| ● prägendes Ereignis | 4 |
| ● familiäres Umfeld | 1 |
| ● Betroffenheit | 3 |
| ● Anfechtung | 2 |
| ● theologische Veränderungen | 7 |
| ● Veränderung in der Spiritualität | 3 |
| ● düstere Zukunftserwartung | 1 |
| ● gottesdienstliche Veränderungen | 3 |
| ● Veränderungen im Bund | 10 |
| ● Gemeinde im Umbruch | 9 |
| ● voneinander lernen | 2 |
| ● internationaler Horizont? | 2 |

Codesystem 7: Prozessverlauf des zentralen Phänomens „Explorativen Gemeinde-Identität“

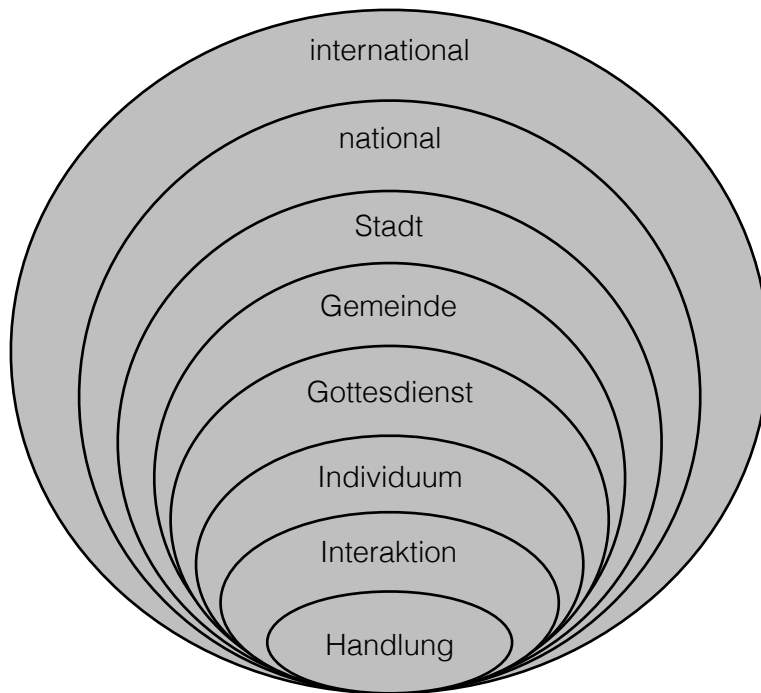
Diese im Codesystem dargestellten Prozessaspekte müssen bei der Forschungsarbeit stets berücksichtigt werden. Dies geschah bereits, beispielsweise bei der Reflexion zur Benennung des zentralen Phänomens durch den Zusatz „explorativ“. Denn explorativ ist auch im Sinne einer kontinuierlichen Entdeckung zu verstehen, welche nicht nur die Veränderungen der Umwelt, sondern auch die Veränderungen der inneren Bedingungen eines Menschen (so auch der Interviewten) oder einer Gemeinde berücksichtigt.

7.2 Bedingungsmatrix einer explorativen Gemeinde-Identität

Ziel dieser empirischen Untersuchung ist es anhand der Grounded Theory nicht nur ein Phänomen zu beschreiben, sondern eine für die gesamte Forschungsfrage gültige Theorie zu entwickeln (Strauss & Corbin 1996:139). Zur Bildung einer solchen Theorie werden mit Hilfe einer Bedingungsmatrix Konzepte systematisch zueinander in Beziehung gesetzt. Die Bedingungsmatrix ist ein analytisches Hilfsmittel, um Bedingungen, die zu einer Handlung in Bezug auf das Phänomen führen, auf das komplexe Gewebe von ursächlichen, kontextuellen sowie intervenierenden Bedingungen hin zu untersuchen (:134). So wird den Bedingungen Spezifität verliehen, die sie in ihrer kausalen, kontextuellen oder intervenierenden Bedeutung hinsichtlich des Untersuchungsgegenstandes identifizieren (:140). Hier geht es um die Frage, welche Handlung zu einem Phänomen gehört das Phänomen beeinflusst (vgl. Grafik 11, Seite 269). Dabei werden sieben Ebenen, sogenannte Matrixebenen, von Strauss und Corbin unterschieden, die auf ein Phänomen handelnd wirken können (:136):

1. Interaktionale Ebene
2. Ebene des Individuums
3. Ebene von Untereinheiten der Institution
4. Organisatorische und Institutionelle Ebene
5. Ebene der politischen Gemeinde
6. Nationale Ebene
7. Internationale Ebene

Diese sieben Matrixebenen können als eine Reihe von Kreisen um das jeweilige Phänomen (Handlung, die zu einem Phänomen gehört) herum, wie folgt dargestellt werden:



Grafik 11: Bedingungsmatrix – Handlung, die zu einem Phänomen gehört (Strauss & Corbin 1996:136)

Alle sieben Matrixebenen sind beim Phänomen „explorative Gemeinde-Identität“ Einflussgrößen (Handlungen), die auf das Phänomen einwirken. Dass eine explorative Gemeinde-Identität eine entscheidende Bedeutung bei der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt hat, ist Ergebnis der bisherigen Untersuchung. Dieses Ergebnis ist zur Bildung einer Theorie allerdings noch zu ungenau, da noch spezifischer erklärt werden muss, mit welchen Strategien und Konsequenzen eine explorative Gemeinde-Identität sich konkret beispielsweise im Leben des Einzelnen (Matrixebene des Individuums), der Gemeinde (Institutionelle Eben), im Ort oder der Stadt (Ebene der politischen Gemeinde), im Land (Nationale Ebene) und der Welt (Internationale Ebene) auswirkt. Dazu müssen die jeweiligen Bedingungen als kausal, kontextuell oder intervenierend identifiziert werden (Strauss & Corbin 1996:140). Sogenannte Bedingungspfade helfen dabei sich auf die richtigen Parameter zu konzentrieren und nur die Bedingungen zu analysieren, die für die Untersuchung relevant sind (:140). Jeder Bedingungspfad beginnt mit einem Ereignis, von dem aus untersucht wird, warum und unter welchen Bedingungen es auftrat und welche Konsequenzen dabei eintraten. Durch die Zurückverfolgung der Bedingungspfade und Konsequenzpfade über die verschiedenen Matrixebenen hinweg kann festgestellt werden, welche Ebenen für unser zentrales Phänomen bedeutsam sind (:147).

Die Bedingungsmatrix stellte sich als ein wirksames analytisches Werkzeug zur Bildung einer bereichsbezogenen Theorie heraus. Die zahlreichen Bedingungen und Konsequenzen die auf das zentrale Phänomen einwirken, konnten so sinnvoll geordnet werden. In der folgenden Tabelle 12 wird dargestellt, wie das zentrale Phänomen systematisch entlang der Bedingungsmatrix untersucht wurde (vgl. Brixel 2012:397f).

Bedingungsmatrix – explorative Gemeinde-Identität

| Ebene | Allgemeine Merkmale (Strauss & Corbin 1996:136f) | bezogen auf das Phänomen „explorative Gemeinde-Identität“ |
|--|--|--|
| 7 International | Kultur, Kontinente, Philosophien, Weltwirtschaft, Weltgeschichte | Welt Schöpfung |
| 6 National | Politik, Gesetze, Werte | Deutschland |
| 5 Gemeinde (lokales Umfeld) | demographische Besonderheiten | regionale Ebene Dorf/Stadt |
| 4 Organisation / Institution | Struktur, Regeln, Probleme | Werte einer Freikirche (Gemeinde) |
| 3 Untereinheiten der Organisation / Institution | besondere Merkmale | Gottesdienst Diakoniegruppe |
| 2 Kollektiv, Gruppe, Individuum | Biographien, Philosophien, Wissen, Erfahrungen | einzelner Christ eigene Spiritualität |
| 1 Interaktion | was Menschen in Bezug auf das Phänomen tun | Selbstreflexion |

Tabelle 12: Bedingungsmatrix – explorative Gemeinde-Identität

Wie bereits beim Codesystem 7 (Seite 267) zur Darstellung des Prozesses wurden auch hierfür sämtliche Codes und Kodierungen durchgesehen. Damit wurde die Validität der Untersuchung erhöht und sichergestellt, dass alle untersuchten Phänomene mit ihren Kodierungen berücksichtigt wurden. Als nächster Schritt musste festgestellt werden, welche Rolle die Liebe und Heiligkeit Gottes, die dem zentralen Phänomen der explorativen Gemeinde-Identität zu Grunde liegen, in den einzelnen Matrixebenen spielen. Daher wurden die bisher erzielten Kodierungen und Ergebnisse auf die unterschiedlichen Ebenen der Bedingungsmatrix hin untersucht. Um das Ergebnis zu verdichten, wurden nur die Daten verwendet, in denen die

Liebe und Heiligkeit Gottes eine direkte Auswirkung auf eine oder mehrere Matrixebenen hat. Daraus ergibt sich das Codesystem 8, das sich wie folgt darstellt:

| | |
|--|------------|
| Codesystem | 188 |
| ▼ Bedingungsmatrix: Explorative Gemeinde-Identität | 0 |
| ▼ Internationale Ebene – Welt | 0 |
| Liebe und Schöpfung / Geschöpfe | 21 |
| Heiligkeit und Schöpfung / Geschöpfe | 15 |
| ▼ Nationale Eben – Deutschland | 0 |
| Liebe und Nation | 2 |
| Heiligkeit und Nation | 7 |
| ▼ Regionale Ebene – Dorf / Stadt | 0 |
| Liebe vor Ort | 9 |
| Heiligkeit vor Ort | 5 |
| ► Eben der Kirchengemeinde | 30 |
| ▼ Ebene – Gottesdienst | 0 |
| Liebe wird wahrnehmbar | 7 |
| Heiligkeit wird wahrnehmbar | 10 |
| ▼ Ebene – Individuum | 0 |
| Liebe empfangen und leben | 20 |
| Heiligkeit empfangen und leben | 21 |
| ▼ Ebene – Interaktion | 0 |
| Ringens um Liebe | 15 |
| Ringens um Heiligkeit | 26 |

Codesystem 8: Codesystem der Bedingungsmatrix „Explorative Gemeinde-Identität“

Die Kodierungen wie im Codesystem 8 dargestellt ergaben, dass das zentrale Phänomen einer explorativen Gemeinde-Identität, wie in folgender Tabelle 13 zu sehen, in allen sieben Matrixebenen zugeordnet (kodiert) werden konnte.

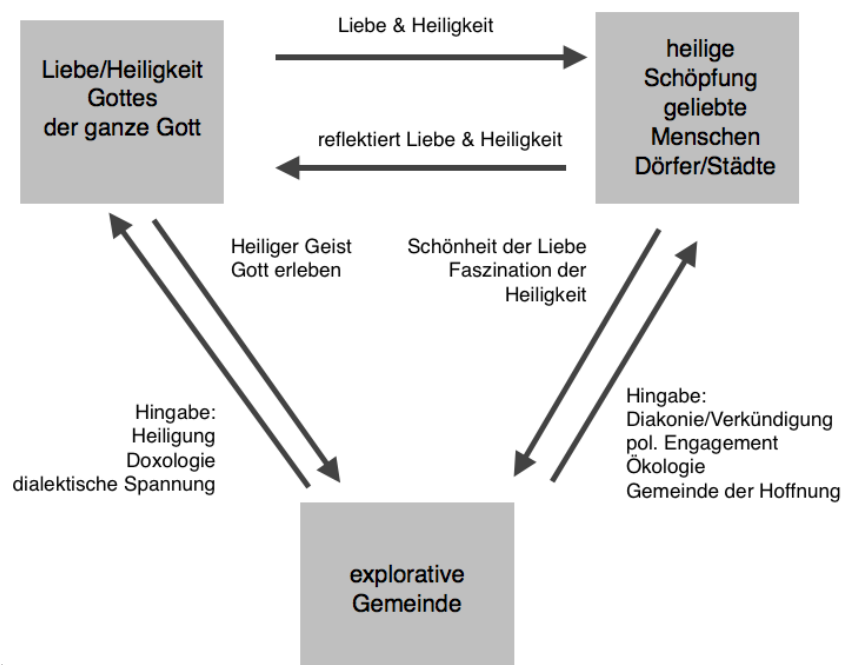
| Matrixebene | Anzahl der Kodierungen |
|-----------------------------|------------------------|
| international | 36 |
| national | 9 |
| lokales Umfeld (Stadt/Dorf) | 14 |
| Kirchengemeinde | 30 |
| Gottesdienst | 17 |
| Individuum | 41 |
| Interaktion | 41 |

Tabelle 13: Anzahl der Kodierungen auf der Matrixebene des Phänomens „Explorative Gemeinde-Identität“ in Bezug auf die Liebe und Heiligkeit Gottes

Interessant ist, dass die internationale Ebene, die im Kontext dieser Arbeit Welt im Sinne der Schöpfung Gottes meint (36 Kodierungen), sowie die individuelle (41 Kodierungen) und die interaktionale Ebene (41 Kodierungen) mit Abstand am meisten Bezugspunkte zu den Daten aufweisen, hingegen auf der nationalen Ebene (9 Kodierungen) sowie auf der regionalen Ebene (14 Kodierungen) deutlich weniger Bezugspunkte festzustellen sind. Dies zeigt, dass die Liebe und Heiligkeit Gottes auf der interaktionalen Ebene (Interaktion, 41 Kodierungen), auf der persönlichen Ebene (Individuum, 41 Kodierungen) wie auf der Schöpfungsebene (International, 36 Kodierungen) deutlich stärker verankert ist als auf der Ebene der Region (Stadt/Dorf, 14 Kodierungen) oder des Landes (Nation, 9 Kodierungen). Jede Ebene, wenn auch in unterschiedlicher Intensität, hat zum Phänomen einer explorativen Gemeinde-Identität einen Bezug.

7.3 Dynamik einer explorativen Gemeinde-Identität

Die Dynamik einer explorativen Gemeinde-Identität kann in Anlehnung an die analytische Geschichte (vgl. Kapitel 6.3.5) und das Ergebnis der Bedingungsmatrix (vgl. Kapitel 7.2) grafisch dargestellt werden (vgl. Grafik 12). Damit können Aussagen zum zentralen Phänomen, einer explorativen Gemeinde-Identität in der Welt, getroffen werden wie: „Unter den Bedingungen, daß...“; „Wenn..., dann“ (Strauss & Corbin 1996:114).



Grafik 12: Dynamik einer explorativen Gemeinde-Identität

Die Grafik 12 (Seite 272) verdeutlicht, dass Gott, der Schöpfer, in seiner Liebe und Heiligkeit auch seine Schöpfung liebevoll und heilig gemacht hat. Seine Schöpfung reflektiert etwas von seiner Liebe und Heiligkeit. Der „ganze Gott“ gibt uns seinen Heiligen Geist, ihn zu entdecken und zu erleben. Die explorative Kirchengemeinde sieht ihre Identität darin, den „ganzen Gott“ in seiner Liebe und Heiligkeit zu entdecken, sich ihm hinzugeben und zu verherrlichen. Dies ereignet sich in einer dialektischen (paradoxen) Spannung. Zugleich entdeckt sie etwas von der Schönheit seiner Liebe und der Faszination seiner Heiligkeit in der Schöpfung. Ihre Entdeckung der Liebe und Heiligkeit Gottes sowohl in seinem Wesen wie in seiner Schöpfung und seinen Geschöpfen bewegt die explorative Gemeinde mit Freude dem Menschen zu dienen (Diakonie, Verkündigung, gesellschaftliches Engagement) und die Schöpfung zu bewahren (Ökologie). Bei all dem versteht sie sich als Hoffnungsträgerin der Liebe und Heiligkeit Gottes in der Welt. Das Dynamikmodell zeigt vereinfacht die Liebe und Heiligkeit Gottes zwischen Gott–Welt–Gemeinde.

7.4 Fazit: Die gegenstandsbezogene Theorie

Mit der Datenanalyse und Datenauswertung aus Kapitel 6 sowie der Reflexion des Prozessverlaufs (Kapitel 7.1), der Bedingungsmatrix (Kapitel 7.2) und der grafischen Darstellung (Grafik 12) ist das Ziel der empirischen Forschung erreicht, eine Theorie gewinnen zu können, die sich für die Forschungsfrage als relevant erweist und zugleich eine Verankerung in den Daten gewährleistet. Nun ist es möglich eine gegenstandsbezogene Theorie zu formulieren, die aus den Ergebnissen der empirischen Untersuchung hervorgeht und sowohl nachvollziehbar als auch wissenschaftlich begründbar ist. Für die Forschungsfrage der Korrelation der Freikirche im BEFG zur Welt konnte die zentrale Notwendigkeit einer explorativen Gemeinde-Identität identifiziert werden. Diese explorative Gemeinde-Identität kann im Sinne einer gegenstandsbezogenen Theorie wie folgt formuliert werden:

Die (Frei-)Kirche wird in der Welt ihre Wirksamkeit im Sinne einer Licht- und Salzkraft signifikant erhöhen, wenn sie durch eine explorative Gemeinde-Identität Bedingungen für Handlungen und Interaktionen schafft, in denen die Liebe und Heiligkeit Gottes in der Welt sichtbar werden.

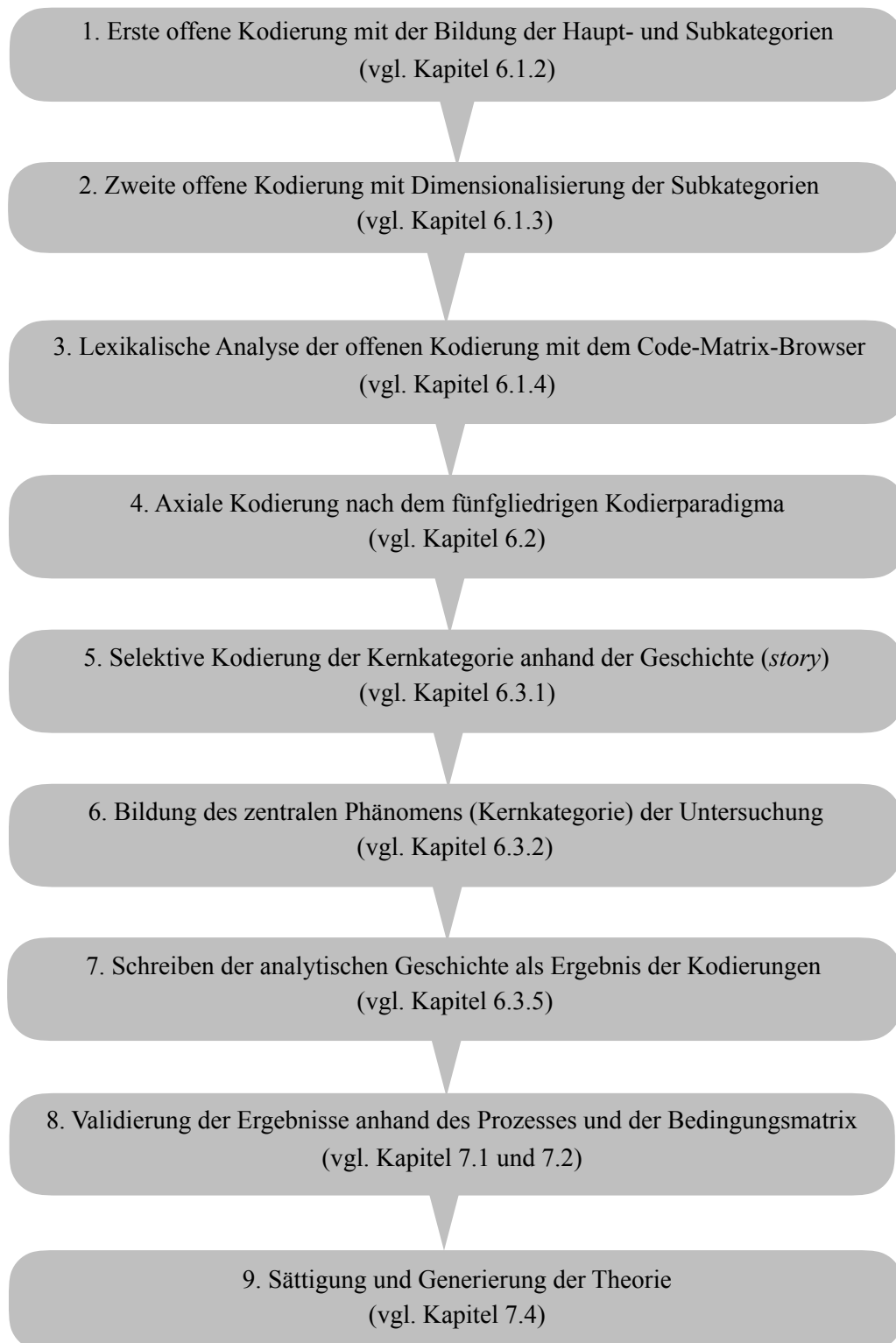
7.5 Evaluation des empirischen Forschungsablaufs

Nachdem die empirische Untersuchung abgeschlossen und die Ergebnisse zu einer Theorie verdichtet wurden, soll der Ablauf der empirischen Forschung beleuchtet und überprüft werden. Die Nachvollziehbarkeit, der Methodenwahl und ob die gewählten Methoden stringent bis zur Generierung der Theorie angewandt und umgesetzt wurden, ist elementarer Bestandteil einer wissenschaftlichen Untersuchung (Steinke 2010:319–331). Der Forschungsablauf wird im folgenden dargestellt, die zentralen Kodierschritte werden evaluiert, die Generalisierbarkeit der empirischen Untersuchung wird reflektiert und abschließend anhand von Güte- und Evaluationskriterien überprüft (Strübing 2014:80–95). Der Forschungsablauf wurde bei allen wesentlichen Schritten nachvollziehbar dokumentiert (vgl. Kapitel 6) und kann jederzeit in den ausführlicheren Analysedaten im Supplement oder mit Hilfe des Programms MAXQDA überprüft werden.

7.5.1 Forschungsablauf und Sättigung der Theorie

Nach der Formulierung der Theorie aus den Ergebnissen der empirischen Untersuchung stellt sich die Frage, wann der Prozess des theoretischen Sampling abgeschlossen ist. Erst wenn die jeweiligen Kategorien so mit Daten gefüllt sind, dass durch weitere Daten keine neuen Erkenntnisse mehr hinzukommen, gilt die Bildung der Theorie als abgeschlossen. Diese als „Sättigung“ bezeichnete Füllung mit Daten im Bereich der einzelnen Kategorien bedeutet, dass keine zusätzlichen, für die Untersuchung relevanten Ergebnisse mehr zu erwarten sind (Kelle & Kluge 2010:46). „Gewöhnlich setzt sich das Auffüllen von Lücken bis in die Projektphase des Verfassens der Publikation hinein fort, da das Schreiben selbst gelegentlich kleinere Lücken in der theoretischen Formulierung enthüllt“ (Strauss & Corbin 1996:116). Der Weg zur Sättigung innerhalb der selektiven Kodierung mit ihrer daraus folgenden Theoriebildung erfolgte im Wesentlichen in neun Schritten (siehe Grafik 13, Seite 275).

Forschungsablauf von der Kodierung bis zur generierten Theorie



Grafik 13: Forschungsablauf von der Kodierung bis zur Generierung der Theorie

7.5.2 Evaluierung der drei zentralen Kodierungsschritte

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über den Prozessverlauf der Kodierung gegeben werden. Tabelle 14 vergleicht die Hauptkategorien, Unterkategorien, Subkategorien und Codes bei den drei Kodierschritten, der offenen, axialen und selektiven Kodierung:

| | 1. Offene Kodierung | 2. Axiale Kodierung | 3. Selektive Kodierung |
|-----------------|---------------------|---------------------|------------------------|
| Hauptkategorien | 7 | 6 | 1 |
| Unterkategorien | 35 | 43 | 38 |
| Subkategorien | über 170 | über 250 | 0 |
| Codes | 901 | 1057 | 272 |

Tabelle 14: Vergleich der Kategorien und Codes der drei Kodierschritte

Jeder Kodierschritt greift auf die Ergebnisse der zuvor getroffenen Kodierung zurück und ordnet diese dann neuen Kriterien zu. Wobei jeder Kodierschritt sein eigenes Codesystem bildet und seine eigenen Ergebnisse hervorbringt. Man könnte die drei Kodierungsschritte als drei aufeinander aufbauende Blickwinkel auf die zu erforschenden Daten sehen, mit dem Ziel, eine auf den Daten gründende tragfähige Theorie zu generieren. Der iterativ-zyklische, deduktive, induktive und abduktive Forschungsprozess erwies sich bei allen drei Kodierungsschritten als umsetzbar und gewinnbringend (vgl. Grafik 6, Seite 205). Die Stärke dieser Vorgehensweise besteht in ihrer Dynamik, die auch Ideen des Forschers zulässt, dabei aber die Balance wissenschaftlichen Arbeitens hält. Die Flip-Flop Technik, in der man sich auch die Negation einer jeweils getroffenen Aussage denkt, wurde bei allen Schritten analytisch bedacht und fließt in die Ergebnisse mit ein (Strauss & Corbin 1996:64).

- Das offene Kodieren war ein Aufbrechen der Daten, die mir in ihrer Reichhaltigkeit sonst nicht zugänglich geworden wären (Kapitel 6.1.6).
- Das axiale Kodieren setzte einen handlungsbezogenen Zusammenhang der Daten her, der bedeutsame Wechselwirkungen von Ursache, Kontext, intervenierenden Bedingungen, Strategien und Konsequenzen der jeweiligen Phänomene sichtbar machte (Kapitel 6.2.8).
- Das selektive Kodieren bündelte die Ergebnisse zu einer analytischen Geschichte (Kapitel 6.3.5).

Die Kodierungsergebnisse bildeten die Grundlage zur Generierung einer substanziellen wie auch datenbezogenen Theorie. Alle drei Kodierungsschritte brachten erhellende Zusammenhänge und Erkenntnisse in Bezug auf die Forschungsfrage der Korrelation von (Frei-)Kirche zur Welt. Die drei Kodierungsschritte waren effektiv zur Bildung einer validen und aus den Daten sich generierenden Theorie.

7.5.3 Generalisierbarkeit der empirischen Untersuchung

Welche Aussagekraft haben die Ergebnisse einer empirischen Untersuchung aus dem freikirchlichen Kontext in Deutschland für die Kirche als ganzes? Welche Ergebnisse können unter welchen Kriterien und Begründungen generalisiert werden? Wie können sie in einen allgemeinen Zusammenhang gebracht und nach welchen Kriterien verallgemeinert werden? (vgl. Brixel 2012:410).

Gerade eine qualitative Untersuchung steht in einem spezifischen Kontext, der nicht ohne weiteres generalisiert werden kann (vgl. Lamnek & Krell 2016:175–180). In diesem Fall sind Experten aus dem Kontext der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Deutschland befragt worden. Eine Generalisierbarkeit ist nur möglich, wenn der spezifische Kontext aufgegeben werden kann und lediglich die Aussagen gewertet werden, die grundsätzlich allen Kirchen gelten können (vgl. Flick 2007:336). Die Fragen selbst sind grundsätzlich so gestellt worden, dass sie jederzeit auch für den Kontext anderer Kirchen angewandt werden können. In diesem Sinne ist, was die Datenerhebung durch die Fragen betrifft, eine Reproduzierbarkeit für andere Kirchenkontexte gegeben (Strauss & Corbin 1996:215). Es bleibt festzuhalten, dass einige Ausführungen der Interviewten, wie beispielsweise die Schöpfung als heilig und von Gott geliebt anzusehen und sie als solche zu bewahren (vgl. A1:35; A2:35; A7:27), oder dem Menschen mit Wert und Würde zu begegnen (vgl. A4:47; A5:73), unabhängig vom denominationellen Kontext elementare Grundbausteine der Kirche Jesu Christi sind. Auch die grundsätzliche biblisch-theologische Reflexion zur Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt (Kapitel 1–3) ist zwar in erster Linie für den Kontext der Freikirche beschrieben, die Ergebnisse sind jedoch weitgehend auf die Kirche insgesamt übertragbar. Der Kern der gesamten vorliegenden Untersuchung enthält Ergebnisse, die in vielerlei Hinsicht Kirche in ihrer Identität zur Welt im allgemeinen beschreibt. Anderes, wie beispielsweise persönliche Beispiele (vgl. A2:51; A4:33.37; A5:57) oder familiäre Gegebenheiten (vgl. A2:29; A3:17; A4:29.45; A5:19; A6:21) ist spezifisch und nur sehr bedingt übertragbar. In der Summe handelt es sich um eine

phänomenologische Untersuchung und Beschreibung, die (wie ihr Name schon sagt), die Skizzierung und Untersuchung eines Phänomens zum Ziel hat, in diesem Falle die Korrelation von Kirche und Welt am Beispiel der Freikirche im BEFG in Deutschland.

7.5.4 Güte- und Evaluationskriterien der empirischen Untersuchung

Strauss und Corbin (1996:214–218) führen zahlreiche Beurteilungskriterien für Untersuchungen mit der Grounded Theory aus. Dabei beziehen sie sich auf die Gütekriterien von Reliabilität (Zuverlässigkeit), Repräsentativität (Glaubwürdigkeit) und Validität (Verlässlichkeit) aus den Sozialwissenschaften (Strübing 2014:85). Reliabilität, Repräsentativität und Validität sind Gütekriterien die bei jeder wissenschaftlichen, empirischen Untersuchung gelten müssen.¹⁵⁴ Wobei die Gütekriterien der Validität und Reliabilität innerhalb einer qualitativen Forschung nicht ohne weiters auf eine quantitative Forschung übertragen werden können (vgl. Brixel 2012:413). Wenngleich die Kriterien der Reliabilität, Repräsentativität und Validität, wie auch die Evaluationskriterien je nach Methode unterschiedlich sind, müssen sie für die jeweilige Methode angemessen sein. Die klassischen von Mayring (2015:116–122) beschriebenen Gütekriterien wurden auch für diese qualitativ empirische Untersuchung angewandt. Kuckartz (2012:165–169) entwirft Gütekriterien in Frageform, die dieser empirischen Forschung zu Grunde lagen und angewandt wurden. Dazu gehören beispielsweise Fragen wie:

- Wurde im Interview Authentizität und Tiefe erreicht?
- Sind die Antworten konsistent und glaubwürdig?
- Entspricht die Interviewform den methodischen Regeln?
- Wurden die Daten fixiert und nach gängigen Transkriptionsregeln bearbeitet?
- Wie wurde die Wahl der Methode begründet?
- Wurde das Verfahren richtig angewandt?
- Ist das Kategoriensystem schlüssig und die Schlussfolgerungen in den Daten begründet?

Einige Gütekriterien, die für diese Untersuchung gelten und wie in Kapitel 6 ausführlich dargelegt, angewandt wurden, sollen im folgenden beschrieben werden.

¹⁵⁴ Für den Forscher gilt, sich der Subjektivität der eigenen Sichtweise und des persönlichen Kontextes stets bewusst zu sein und sie kritisch zu hinterfragen. Gerade die vom Geist Gottes inspirierte Besinnung auf das biblische Zeugnis bewahrt davor, Gottesvorstellungen als Projektionsfläche für gerade aktuelle, gesellschaftlichen Denkmusters zu missbrauchen, was, wie Ludwig Feuerbach anmerkt „nichts andres als ein *subtiler, verschlagener Atheismus*“ wäre (Feuerbach 2016:38).

Sieben Kriterien zur Beurteilung des Forschungsprozesses

Strauss und Corbin formulieren anhand von Fragen sieben Kriterien zur Beurteilung der Angemessenheit des Forschungsprozesses. Der Prozessverlauf der vorliegenden empirischen Untersuchung muss anhand folgender Kriterien für den Leser nachvollziehbar sein (vgl. Strauss & Corbin 1996:217).

1. Wie wurde die Ausgangsstichprobe ausgewählt? (vgl. Kapitel 5.5)
2. Welche Hauptkategorien wurden entwickelt? (vgl. Kapitel 6.1.5)
3. Welche Indikatoren (Handlungen) verwiesen auf diese Hauptkategorien? (vgl. Kapitel 6.1.3)
4. Auf der Basis welcher Kategorien fand theoretisches Sampling statt? (vgl. Kapitel 5.6.2)
5. Mit welcher Begründung wurden die Hypothesen überprüft? (vgl. Kapitel 6.1.6)
6. Gab es Hypothesen, die sich als nicht haltbar herausstellten? (vgl. Kapitel 6.2.8)
7. Wie und warum wurden Kernkategorien ausgewählt? (vgl. Kapitel 6.3.4)

Das fünfte und vor allem das sechste Kapitel enthalten zahlreiche Reflexionen zu den von Strauss und Corbin gestellten Fragen eines angemessenen Forschungsprozesses. Der Forschungsprozess dieser Untersuchung kann daher als valide und reliabel gelten.

Sieben Kriterien zur Verankerung der empirischen Untersuchung

Strauss und Corbin (1996:218–221) legen weitere sieben Kriterien zur Überprüfbarkeit der generierten Theorie vor. Die Antwort mit Verweis auf die Forschung folgt nach jeder Frage und ist kursiv gesetzt.

1. Wurden Konzepte im Sinne der Grounded Theory generiert? *Die Konzepte (Kategorien) sind Ergebnisse der unterschiedlichen Kodierungen, wie die Codesysteme belegen: Codesystem 1 (Seite 212), 2 (Seite 214), 5 (Seite 230), 6 (Seite 254).*
2. Sind die Konzepte systematisch zueinander in Beziehung gesetzt? *Die Datenblätter 1-6 (Seite 231-239) belegen die systematische axiale Verknüpfung der Konzepte.*
3. Sind die Kategorien gut entwickelt und besitzen sie konzeptuelle Dichte? *Die Dimensionalisierung im zweiten Schritt der offenen Kodierung (Codesystem 2, Seite 214) bildete die Grundlage für die konzeptuelle Dichte der dann folgenden axialen, wie auch selektiven Kodierungen (Codesysteme 5, Seite 230 und 6, Seite 254).*

4. Ist ausreichende Variation in der Theorie eingebaut? *Die unterschiedlichen untersuchten Phänomene in der axialen Kodierung (siehe Datenblätter 1-6, Seite 231-239), sowie die Reflexion der Prozessaspekte (Codesystem 7, Seite 267) und die Analyse der Ergebnisse vor dem Hintergrund der Bedingungsmatrix (Codesystem 8, Seite 271) führten zu einer breiten Variation der Theorie.*
5. Sind die Randbedingungen, die das untersuchte Phänomen beeinflussen, mit eingebaut? *Die mit beachteten Prozessaspekte (Codesystem 7, Seite 267) wie auch die Bedingungsmatrix (Codesystem 8, Seite 271) griffen sowohl die internen, beim Interviewten liegenden, als auch die externen, in der Umwelt liegenden, Bedingungen auf.*
6. Wurde dem Prozessaspekt Rechnung getragen? *Das Codesystem 7 (Seite 267) greift die Veränderungen in den Handlungen der Interviewten in Bezug auf das Phänomen auf.*
7. In welchem Ausmaß erscheinen die theoretischen Ergebnisse bedeutsam? *Dies kommt im abschließenden Interpretationskapitel, Kapitel 8, zur Sprache.*

Die vorliegende Arbeit hat die Kriterien zur Verankerung der empirischen Untersuchung aufgegriffen, und daraus eine Theorie generiert. Die empirische Forschung entspricht den nötigen Gütekriterien und ist damit wissenschaftlich evaluiert. Somit ist die Kodierung der Daten, die Generierung einer Theorie und deren Evaluation abgeschlossen. Im folgenden, abschließenden Interpretationskapitel werden die Ergebnisse der empirischen Untersuchung mit ihrer in Kapitel 7 generierten Theorie auf die im vierten Kapitel erstellte Matrix bezogen und im Blick auf die Forschungsfrage der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt ausgewertet.

8. Interpretation und Schlussfolgerungen

Die Ergebnisse der ersten Untersuchung (Kapitel 4) und die Ergebnisse der empirischen Untersuchung (Kapitel 7) werden nun abschließend aufeinander bezogen und interpretiert. Das Ziel der Interpretation und der Schlussfolgerungen besteht darin, für die missionswissenschaftliche Praxis hilfreiche Impulse und Erkenntnisse im Blick auf die Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt zu erhalten. In diesem Kapitel werden die Ergebnisse der gesamten Arbeit zusammengetragen und ausgewertet. Dazu werden Belegstellen der Forschungsarbeit in Klammern angeführt. Diese stammen aus:

- den ersten sieben Kapiteln der Forschungsarbeit
- den Daten der Interviews, wie sie im Supplement hinterlegt sind
- den Memos, wie sie im Supplement hinterlegt sind¹⁵⁵

8.1 Zusammenfassung der komparativen Studie

Um die Ergebnisse der biblisch-theologischen Reflexion und der empirischen Untersuchung miteinander vergleichen und auswerten zu können, werden beide Ergebnisse benannt, zentrale Fragen einer sinnvollen Zusammenschau umrissen und die Relation der beiden Schritte grafisch dargestellt (vgl. Grafik 14, Seite 283).

8.1.1 Zusammenfassung der Matrix und der empirisch generierten Theorie

Die Forschungsarbeit erfolgte in zwei aufeinander folgenden Schritten, deren Ergebnisse in der Matrix (Kapitel 4) beziehungsweise in der generierten Theorie (Kapitel 7) wie folgt zusammengefasst wurden:

1. **Matrix:** Die biblisch-theologische Reflexion „von oben“ über die Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt (Kapitel 2) ergab, dass die zentralen Offenbarungsmerkmale Gottes seine Liebe und seine Heiligkeit sind. Die typologische Betrachtung „von unten“ (Kapitel 3) legte dar, dass drei einander ergänzende Typen Niebuhrs für die Frage der Korrelation von

¹⁵⁵ Die über 250 Memos aus den Kodierungen (siehe Supplement) geben über Zweierlei Aufschluss: Zum Ersten, warum einzelne Aussagen der Interviewten in einer bestimmten Kategorie codiert wurden. Zum Zweiten, welche Besonderheiten in Bezug auf die Forschungsfrage festzustellen waren.

(Frei-)Kirche und Welt in dieser Forschung bedeutsam sind. Die dazu formulierte Matrix lautet (Kapitel 4.3.2):

Zentrales Merkmal in der Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt ist Gott selbst. Gottes entscheidende Wesensmerkmale sind seine Liebe und seine Heiligkeit. Diese beiden zentralen Merkmale Gottes werden „von oben“ aus dem biblischen Zeugnis offenbart: „von unten“ offenbaren sie sich in drei sich gegenseitig durchdringenden Typen:

„Christ the Transformer of Culture“ (Liebe),
„Christ against Culture“ (Heiligkeit),
„Christ and Culture in Paradox“ (Liebe und Heiligkeit).

Matrix: Die Liebe und die Heiligkeit Gottes sind die zentralen Offenbarungsmerkmale seiner (Frei-)Kirche in der Welt, die sich sowohl in einem „Transformer“, einem „against“ wie auch einem „Paradox“ ihrer Kultur gegenüber erweisen.

2. **Empirisch generierte Theorie:** Die empirische Untersuchung (Kapitel 5–7) ergab, dass die (Frei-)Kirche im BEFG in einer Identitätskrise bezüglich ihrer Korrelation zur Welt steht. Die dazu generierte Theorie lautet (Kapitel 7.4):

Die (Frei-)Kirche wird in der Welt ihre Wirksamkeit im Sinne einer Licht- und Salzkraft signifikant erhöhen, wenn sie durch eine explorative Gemeinde-Identität Bedingungen für Handlungen und Interaktionen schafft, in denen die Liebe und Heiligkeit Gottes in der Welt sichtbar werden.

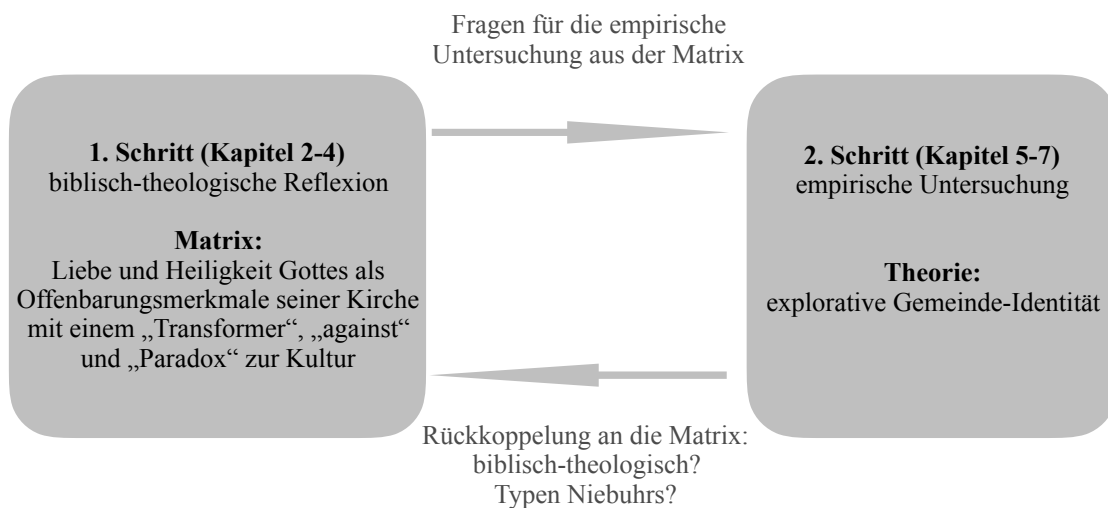
8.1.2 Vorgehensweise bei der Zusammenschau der komparativen Studie

Aus der biblisch-theologischen Reflexion wurden vier Fragenkomplexe (Kapitel 4.3.1) für die empirische Untersuchung generiert. In der empirischen Untersuchung wurden sieben Experten zu den vier Fragenkomplexen interviewt. Die daraus gewonnenen Daten wurden anhand der Grounded Theory nach Strauss und Corbin ausgewertet und zu einer gegenstandsbezogenen Theorie verdichtet (Kapitel 7.4). Die aus der empirischen Untersuchung generierte Theorie einer explorativen Gemeinde-Identität war im ersten Forschungsteil (Kapitel 1–3) mit der daraus gewonnenen Matrix (Kapitel 4), nicht zu erwarten gewesen. Die Ergebnisse der empirischen Untersuchung müssen daher mit den Ergebnissen der biblisch-theologischen Reflexion unter folgenden Fragestellungen aufeinander bezogen und miteinander verglichen werden:

- In welcher Relation stehen die Ergebnisse der biblisch-theologischen Reflexion zu den Ergebnissen der empirischen Untersuchung?
- Kann das Ergebnis der empirischen Untersuchung aus Sicht der biblisch-theologischen Reflexion und ihrer Matrix bestätigt werden und welche Erkenntnisse lassen sich daraus gewinnen?
- Welche für diese Thesis relevanten Förderfaktoren und Hemmfaktoren können für eine wirksame Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt festgehalten werden?

8.1.3 Relation der Ergebnisse der komparativen Studie

Die generierte Theorie der empirischen Untersuchung (Kapitel 7.4) ist Ergebnis der analysierten Daten der Interviews (Kapitel 6). Die Interviewfragen ergaben sich aus den Fragenkomplexen der aus der biblisch-theologischen Reflexion gewonnenen Matrix (Kapitel 4.3). In diesem Sinne fußen die Ergebnisse der empirischen Untersuchung auf den Ergebnissen der biblisch-theologischen Reflexion. Wie aber korrespondiert die Theorie der explorativen Gemeinde-Identität mit den biblisch-theologisch erarbeiteten Grundlagen und den drei herausgearbeiteten Typen Niebuhrs? Diese Fragen sollen im Folgenden aufgegriffen werden. Der wechselseitige Forschungsbezug beider Schritte der Forschung kann wie in Grafik 14 dargestellt werden.



Grafik 14: Relation des ersten und des zweiten Forschungsschrittes

8.2 Explorative Gemeinde-Identität aus der Sicht „von oben“

Die Theorie der empirischen Untersuchung mit ihrer explorativen Gemeinde-Identität wird nun biblisch-theologisch, „von oben“, aus der Bibel und der Perspektive der Liebe und der Heiligkeit Gottes reflektiert (wie sie in Kapitel 2 zugrunde gelegt und beschrieben wurde). Darüber hinaus sollen die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Freikirche im BEFG in ihrer Korrelation zur Welt angesprochen werden.

8.2.1 Explorative Gemeinde-Identität aus biblischer Sicht

Der Begriff der Exploration, wie er in dieser Untersuchung gebraucht wird, bedeutet „Entdeckung“, „Forschung“ oder „Erkundung“ und konkretisiert sich im Wesentlichen in drei Bereichen. Erstens, den „ganzen Gott“ in seiner Liebe und in seiner Heiligkeit zu entdecken. Zweites, die eigene individuelle Identität wie auch die Identität der Gemeinde Jesu zu entdecken. Drittens, die Schöpfung in ihrer Vielfalt zu entdecken. Kann eine derartige Exploration im Blick auf das Alte und Neue Testament hinlänglich belegt werden?¹⁵⁶

Exploration im Alten Testament

- Das Alte Testament ist eine Beschreibung, wie Israel auf seiner Reise mit Gott seine Heiligkeit (Ex 19,6); seine Wunder (Dtn 6,22) und Barmherzigkeit (Dtn 7,9) erfährt. Das Volk Israel befindet sich sozusagen in einem Prozess der Exploration, in dem es entdeckt, wer Gott ist, und was ein Leben mit Gott bedeutet.
- Des Öfteren ergeht von Gott der Aufruf neues Land zu erkunden oder zu erforschen. „Sende Männer aus, die das Land Kanaan erkunden, das ich den Israeliten geben will“ (Num 13,2; vgl. Num 13,16.32; 14,7.36.38; 32,8; Dtn 1,22; Jos 2,2f; 14,7; 1Chr 19,3). „Zieht hin und erforscht das Land!“ (Ri 18,2).
- Auch wenn der Zusammenhang negativ ist, ruft Gott auf, nach falschen Propheten und Götzen zu forschen: „so sollst du gründlich suchen, forschen und fragen“ (Dtn 13,15).¹⁵⁷

¹⁵⁶ Alle folgenden Bibelzitate folgen der revidierten Übersetzung Martin Luthers von 1984.

¹⁵⁷ Das hebräische *darasch* (דרשני) meint „erkunden“, „erforschen“, „danach suchen“ oder „fragen“ und unterstreicht die explorative Bedeutung im Sinne des „Entdeckens“ und „Erforschens“ (Gesenius 1962:169f).

- Asaf spricht darüber, wie er in seinem Geist über die Geschichte Gottes mit seinem Volk forscht (Ps 77,6f)¹⁵⁸ und „Esra richtete sein Herz darauf, das Gesetz des Herrn zu erforschen und danach zu tun und Gebote und Rechte in Israel zu lehren“ (Esr 7,10). Bildad ruft Hiob auf, die Geschichte und Tradition zu erforschen: „Denn frage die früheren Geschlechter und merke auf das, was ihre Väter erforscht haben“ (Hi 8,8; vgl. Dtn 4,32).
- Die Schöpfung ist voller Wunder Gottes, die „nicht zu erforschen sind“ (Hi 5,9; vgl. Hi 9,10; 36,26). „Bis ins Letzte erforscht man das Gestein, das im Dunkel tief verborgen liegt“ (Hi 28,3), und wer die Werke des Herren erforscht, der hat Freude daran (vgl. Ps 111,2). Es ist eine königliche Ehre zu erforschen, was verborgen (vgl. Spr 25,2) und was unter dem Himmel ist (vgl. Pred 1,13; 7,25; 9,1).

Exploration im Neuen Testament

- Gott selbst ist es, „der die Nieren und Herzen erforscht“ (Apk 2,23; vgl. Röm 8,27). Von seinem Geist heißt es, dass er „alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit“ erforscht (1Kor 2,10).¹⁵⁹
- „Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen“ (Joh 17,3). Das „Erkennen“ Jesu Christi, von dem hier gesprochen wird, vollzieht sich explorativ auf dem Weg der Nachfolge. „Erkennen“ ist hier im Sinne eines fortwährenden „Entdeckens“ zu verstehen.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Der hier im Hebräischen stehende Ausdruck „und er forschte“ (וַיִּחְקֹר) meint Forschen im Sinne von „etwas heraussuchen“ oder „durchsuchen“ (Gesenius 1962:250).

¹⁵⁹ Das griechische Wort für „erforscht“ in der Grundform *eraunaó* (ἐραυνάω) bedeutet allgemein „nachspüren“, „durchsuchen“, „durchstöbern“, „forschend eindringen“ und in diesem Kontext das „tiefgründige Erforschen“ des Wesens Gottes, das allein der Geist Gottes dem Christen zu erschließen vermag (Delling in ThWNT 1967, 2:653f).

¹⁶⁰ Für „erkennen“ steht hier in der Grundform das griechische *gignóskó* (γινώσκω), das „die eigentliche und vollendete Beziehung zum Gegenstand bezeichnet“ (Bultmann in ThWNT 1966, 1:713). Dieses Erkennen bildet ein Strukturmoment in der Nachfolge und ist ebenso ein Strukturmoment der Gemeinde Jesu auf Erden (:713). Damit ist hinlänglich belegt, dass „erkennen“ in dem hier vom Apostel Johannes angesprochenen Zusammenhang ein Weg des lebenslangen Entdeckens ist. Folgende Bibelworte unterstreichen die Bedeutung von „erkennen“ im Sinne einer sich auf dem Weg der Nachfolge entfaltenden Entdeckung (Exploration): Wer in den Worten Jesu bleibt, wird die Wahrheit erkennen (Joh 8,31f). Wer an Jesus glaubt, wird erkennen, dass der Vater in ihm ist (Joh 10,38). Wer den Auferstandenen sieht, wird erkennen, dass er in seinem Vater ist (Joh 14,20).

- Die Jünger in Beröa „nahmen das Wort bereitwillig auf und forschten täglich in der Schrift, ob sich's so verhielte“ (Apg 17,11).¹⁶¹ Die Propheten des Alten Testaments haben nach Christus gesucht und geforscht (vgl. 1Petr 1,10f).
- Der Mensch wird aufgerufen, sich selbst zu erforschen: „Erforscht euch selbst, ob ihr im Glauben steht; prüft euch selbst! Oder erkennt ihr euch selbst nicht, daß Jesus Christus in euch ist?“ (2Kor 13,5). In dem Erforschen des Glaubens wird Christus erkannt und das nicht zuletzt in seiner Liebe und Heiligkeit.
- Paulus ruft die Christen in Ephesus auf, nicht nur die Errettung glaubend zu erfassen, sondern Gott mit erleuchteten Augen des Herzens selbst zu erkennen, wie er ist; seine Herrlichkeit, sein Wesen, sein Herz, seine Gedanken und Ratschlüsse immer besser kennen zu lernen: „daß der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit, euch gebe den Geist der Weisheit und der Offenbarung, ihn zu erkennen“ (Eph 1,17).
- Der Apostel Johannes schreibt an die Kinder im Glauben, dass sie erkannten, dass ihre Sünden vergeben sind; an die Jungen im Glauben, dass sie den Bösen überwunden haben; an die Väter (Mütter) des Glaubens, dass sie den erkannt haben, der von Anfang an ist (vgl. 1Joh 2,12–14). Von denen, die schon über Jahrzehnte mit Gott auf der Reise sind, heißt es, dass sie ihn (mehr und mehr) erkannten (entdeckten), der von Anfang an ist.

Die Bibel als Explorationsanweisung

Das Alte Testament beschreibt zahlreiche Geschichten, wie einzelne Menschen und das gesamte Volk Israel Gott entdeckten, erkannten, erfuhren und erlebten. Mittels dieser Ereignisbeschreibungen ist es möglich eine Vorstellung darüber zu erhalten, wie Gott ist. Im Neuen Testament offenbart sich Gott durch seinen Sohn als Abglanz seiner Herrlichkeit und Ebenbild seines Wesens (vgl. Hebr 1,3). Die Schriften des Alten und Neuen Testaments geben Auskunft darüber, wie Menschen Gott, seine Schöpfung, ihre Mitmenschen und nicht zuletzt sich selbst entdeckten. Die Bibel erweist sich als Explorationsanweisung auf dem Weg mit Gott.

¹⁶¹ Das griechische Wort für „forschen“ in der Grundform *anakrinó* (ἀνακρίνω) meint „erforschen, untersuchen“ und wird im Kontext gerichtlicher Untersuchungen verwandt; in diesem Kontext im Sinne von „nachforschen, untersuchen“ (Büchsel in ThWNT 1967, 3:945).

Konsequenzen für die Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt

Gott, den Menschen und seine Schöpfung explorativ in der Bibel zu entdecken bedeutet beispielsweise, dass im Kontext kirchlichen Lebens Bibelexegese stattfindet, die nicht philosophischer Natur ist, sondern sich inmitten des Lebens entwickelt. Gelehrt von Männern und Frauen, die selbst das erleben und bezeugen, was geschrieben steht und von dem sprechen, was sie in ihrem Leben mit Gott entdecken. Eine explorative Gemeinde sucht in der Heiligen Schrift Gott zu entdecken. Dabei fragt sie:

- Was und warum handelt hier Gott?
- Wie offenbart sich Gott darin?
- Was von Gott ist hier zu entdecken?
- Welche Konsequenzen hat dies für mein ethisches Handeln und meinen Umgang mit meinen Mitmenschen?
- Was bedeutet das für die Bedürftigen und für die Unbedürftigen, für die Armen und die Reichen, für die Ohnmächtigen und die Mächtigen?
- Welcher konkrete Auftrag für die Welt ergibt sich daraus? Wie und wann setzen wir diesen um, um Licht und Salz für die Welt zu sein?

8.2.2 Explorative Gemeinde-Identität aus Sicht der Liebe und Heiligkeit Gottes

Zwei Beispiele sollen den explorativen wie auch prozesshaften Charakter der Liebe und Heiligkeit Gottes in der Bibel verdeutlichen. Dazu jeweils ein Beispiel aus dem Alten und dem Neuen Testament.

Beispiel Altes Testament: Amos

Der Prophet Amos ruft dem Haus Israel im Namen Gottes zu: „Suchet mich, so werdet ihr leben“ (Am 5,4).¹⁶² Wie das hier angesprochene „leben“ so ist auch das „suchen“ nicht punktuell, sondern als lebenslanger fortschreitender Prozess zu verstehen.¹⁶³

In den folgenden Versen führt Amos aus, was es bedeutet, Gott zu suchen. Es bedeutet den zu erkennen, der ist „wie ein verzehrendes Feuer, das niemand löschen kann“ (Am 5,6); der die zu Boden gestoßene Gerechtigkeit wieder aufrichtet (V.7) und „die Wahrheit sagt“ (V.10).

¹⁶² Das hebräische „suchet mich“ (דרשוני) kommt von *darasch* (Gesenius 1962:250; vgl. Fußnote 158).

¹⁶³ Dieser Prozess des Entdeckens hört erst auf, wenn wir im Schauen leben (2Kor 5,7) und Gott alles in allem ist (1Kor 15,28). „Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin“ (1Kor 13,12).

Zugleich ruft Amos auf: „Hasset das Böse und liebet das Gute“ (V.15). Im Zusammenhang der Gottes-Suche (V.4) geht es um das Entdecken seiner Heiligkeit (V.6–10) und seiner Liebe (V. 15). Diesen Gott der Heiligkeit und der Liebe gilt es nach dem Aufruf des Propheten Amos im Leben zu suchen (zu entdecken) und seinen Anweisungen zu folgen. Aus diesem Suchen (entdecken), das untrennbar mit der Heiligkeit und Liebe Gottes korrespondiert, folgt die Verheißung zu leben.¹⁶⁴ Die Worte des Apostel Paulus auf dem Areopag in Athen weisen in ähnliche Richtung: „damit sie Gott suchen sollen, ob sie ihn wohl fühlen und finden könnten; und fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeden unter uns“ (Apg 17,27). Gott suchen ist hierbei auch im Sinne eines Erforschens und Entdeckens zu verstehen, was durch die Ausführungen „fühlen und finden“ unterstrichen wird.

Beispiel Neues Testament: Petrus

Nachdem Petrus Jesus schon ungefähr ein Jahr lang kannte (vgl. Joh 1,41f) und ihn bis dahin als guten Lehrer angesehen hatte (MacArthur 2004:17), erkannte er im zweiten Jahr die Majestät Jesu, fiel Jesus zu Füßen und sprach: „Herr, geh weg von mir! Ich bin ein sündiger Mensch“ (Lk 5,8). Auf seinem Weg der Entdeckung bekannte Petrus wieder einige Monate später: „Wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes“ (Joh 6,69). Petrus ist ein eindrückliches Beispiel für eine explorative Erkenntnisentwicklung dessen, wer Jesus Christus in seiner Liebe und Heiligkeit ist: von einem guten Lehrer (Joh 1,41f) hin zur Erkenntnis Jesu als Sohn Gottes (Lk 5,8), hin zu der Erkenntnis, dass Christus der Heilige Gottes ist (Joh 6,69).

8.2.3 Fazit

Die Theorie einer explorativen Gemeinde-Identität als Ergebnis der empirischen Untersuchung findet im biblischen Zeugnis nicht nur ihren Widerhall, sondern stellt sich vielmehr als tragendes Element biblischer Weisung für seine Kirche heraus. Neutestamentliche Begriffe wie „erkennen“ oder „suchen“ korrespondieren in zahlreichen Kontexten unmittelbar mit der Bedeutung von „explorativ“ oder „entdecken“. Die griechische respektive hebräische Bedeutung der jeweiligen Begriffe unterstreicht dies. Der Aufruf des Propheten Amos (Am 5,4–15) wie auch das Beispiel des Petrus (Joh 1,41f; Lk 5,8; Joh 6,69) verdeutlichen die fortschreitende Entdeckung der Liebe und Heiligkeit Gottes. Denn immerhin konnte Gott in seinem Sohn in

¹⁶⁴ Der biblische Begriff des Suchens korrespondiert aufs Engste mit dem des Forschens und des Entdeckens. „So richtet nun euer Herz und euren Sinn darauf, den Herrn, euren Gott, zu suchen“ (1Chr 22,19). Hier wird deutlich, dass es nicht um einen punktuellen, einmaligen Akt, sondern vielmehr den einen kontinuierlichen Prozess einer grundsätzlichen Ausrichtung des Herzens und der Gesinnung geht.

seiner Liebe (Joh 3,16) und in seiner Heiligkeit (Joh 6,69) betrachtet und betastet werden (1Joh 1,1). Auch wenn diese Reflexion sicherlich noch deutlich erweitert werden könnte, soll dies für diese Untersuchung genügen. Die Theorie einer explorativen Gemeinde-Identität konnte aus dem biblischen Zeugnis mit den Offenbarungsmerkmalen der Liebe und Heiligkeit Gottes, wie sie in der Matrix beschrieben wurde (Kapitel 4.3.2), ausreichend dargelegt werden.

8.3 Explorative Gemeinde-Identität aus der Sicht „von unten“

In welcher Weise korrespondiert die aus der empirischen Studie generierte Theorie einer explorativen Gemeinde-Identität mit den zur biblisch-theologischen Reflexion gehörenden drei Typen Niebuhrs? Lässt sich in den drei herausgestellten Typen Niebuhrs eine explorative Identität der Liebe und Heiligkeit Gottes für die Freikirche im BEFG in ihrer Korrelation zur Welt erkennen?

8.3.1 Explorative Gemeinde-Identität und Niebuhrs „Christ and Culture“

Die drei für diese Forschung zentralen Typen Niebuhrs werden im Folgenden mit Aspekten der explorativen Gemeinde-Identität verglichen (siehe Tabelle 15). Des weiteren wird festgehalten, welche Konsequenzen dies für die Identität der Freikirche im BEFG in ihrer Korrelation zur Welt hat.

| | Typen Richard Niebuhrs | Explorationsschwerpunkt |
|---|-------------------------------------|-----------------------------|
| 1 | „Christ the Transformer of Culture“ | Liebe Gottes |
| 2 | „Christ against Culture“ | Heiligkeit Gottes |
| 3 | „Christ and Culture in Paradox“ | Liebe und Heiligkeit Gottes |

Tabelle 15: Drei Typen Niebuhrs in Bezug auf die Liebe und Heiligkeit Gottes

1. „Christ the Transformer of Culture“ in Bezug auf die Exploration der Liebe Gottes

- Gott ist Urheber und Bewahrer seiner Schöpfung (Niebuhr 2001:192f)
- die Ursache der Trennung von Gott liegt in der Entscheidung des Menschen (:194)
- der Mensch ist moralisch, aber nicht physisch gefallen (:195)

- Kirche lebt auf Erden zur Ehre Gottes im Glauben an eine transformierende Kraft (:195)
- es gibt Hoffnung auf Erlösung der Kultur (:195)
- die Menschheitsgeschichte ist die *Story* von den großen Taten Gottes (:195)
- das Leben ist ein Leben mit den Chancen für das „Jetzt“ (:195)
- hoffnungsvolle Zukunft ist nicht nur eschatologisch, sondern gegenwärtig (:195)
- das Johannesevangelium mit der Liebe Gottes für die Welt ist Leitgedanke (:196ff)
- in Frederick Maurice findet diese Richtung einen zentralen Vertreter, der sagt: „I am obliged to believe in an abyss of love which is deeper than the abyss of death: I dare not lose faith in that love. I sink into death, eternal death if I do. I must feel that this love is compassing the universe. More about it I cannot know“ (:226).

Konsequenzen für die Identität und Korrelation der Kirche zur Welt

Diese Position orientiert sich an dem Offenbarungsmerkmal der Liebe Gottes. Die Fokussierung auf die Liebe Gottes steht in der Gefahr, zu allem Anderslautenden nur noch mit Frederick Maurice zu sagen: „More about it I cannot know“ (Niebuhr 2001:226) oder das Evangelium auf Kosten eines „social gospel“ zu relativieren (Menuge 1999:45). Die Stärke dieser Position für die Identität der Kirche besteht in der zugewandten Art, hoffnungsvoll in die Welt einzuwirken. Hier ist etwas von der transformierenden „Kraft des Evangeliums“ wirksam (Gensichen 1971:54), einer „activity that transforms reality“ (Bosch 2000:511) und einer „Kultur der Hingabe“ (Reimer 2013:25). Für eine explorative Gemeinde-Identität ist dieser Typus von Bedeutung, denn explorative Gemeinde-Identität ist ohne die liebevolle Hingabe an die Welt mit einer festen Zuversicht auf Veränderung nicht denkbar.

2. „Christ against Culture“ in Bezug auf die Exploration der Heiligkeit Gottes

- die Welt ist hoffnungslos von Sünde bestimmt und durchdrungen (Niebuhr 2001:47f)
- Christus und Kultur stehen in einem radikalen Entweder-oder zueinander (:47f)
- Kirche steht entweder loyal zu Christus oder ist Teil der vom Teufel regierten Welt (:47)
- Gott zu lieben bedeutet gleichzeitig die Welt zu hassen (Niebuhr 2001:49)
- entweder radikal eschatologisch oder spiritualistisch leben (:73)
- das Geistliche in der Welt ist isoliert von der Welt (:81f)
- Offenbarung und Weisheit kommen allein von Gott und seinem Wort (:78)
- Kirche lebt in sehnsüchtiger Erwartung des Ewigen (:195)

- aufgrund der Sünde in der Welt ist die Welt verloren (:195)
- in starker Auseinandersetzung mit der Kraft des Bösen leben (:195)
- das Leben ist Leben in einer gefallenen, bösen Welt (:195)
- „Habt nicht lieb die Welt“ (1Joh 2,15) ist biblischer Leitgedanke dieser Auffassung (:49)

Konsequenzen für die Identität und Korrelation der (Frei-)Kirche zur Welt

Die Konsequenzen für die Identität der (Frei-)Kirche sind weitreichend. Die Welt ist so von der Sünde zerstört, dass es dem Menschen von sich aus nicht möglich ist, etwas von Gott zu erfassen. Gottes heiliges Wesen in seiner analogielosen Andersartigkeit steht durch und durch im Kontrast zur verdorbenen Welt. Gott wird nicht in einem Für-uns-sein, sondern in einem Für-sich-sein betont und gesehen. Dieses Für-sich-sein steht in einer nicht unerheblichen Spannung zur gefallenen Schöpfung. Gottes absolute Andersartigkeit zur Welt wie auch das Für-sich-sein betont zweifelsohne seine Heiligkeit. Mit der Ausrichtung, sich nicht von der Welt beflecken zu lassen, steht sie als (Frei-)Kirche allerdings in der Gefahr, sich von der Welt abzuschotten und ihre Licht- wie Salzkraft zu verlieren. Für eine explorative Gemeinde-Identität ist dieser Typus von Bedeutung, da (Frei-)Kirche zur Sünde und Gottlosigkeit ein kompromissloses „Nein“ zu sprechen hat.

3. „Christ and Culture in Paradox“ in Bezug auf die Exploration der Liebe und Heiligkeit Gottes

- Spannung zwischen dem Königreich Gottes und dem Einfluss Satans (Niebuhr 2001:149)
- Konflikt zwischen Gerechtigkeit Gottes und Selbstgerechtigkeit des Menschen (:150)
- die Gnade ist in Gott und die Sünde ist im Menschen (:151)
- allein die Gegenwart des Heiligen vermag der Verdorbenheit entgegenzuwirken (:153f)
- Offenbarung und Vernunft, Gesetz und Gnade, Schöpfer und Erlöser können nur im Paradox ausgedrückt werden (:156ff)
- der Mensch ist unter dem Gesetz und doch frei vom Gesetz ist Sünder und Gerechter (:156ff)
- in Paulus ist teilweise ein Vertreter dieser Position zu finden (:159f)
- Martin Luther ist der bedeutendste Vertreter dieses dialektischen Denkens (:170)
- Schöpfung gilt als Schauplatz der Erlösung (:192f)
- Notwendigkeit der Trennung des Menschen von Gott liegt im heiligen Wesen Gottes (:194)
- Menschen wie Institutionen sind vom Bösen korrumpiert (:195)

- das Leben ist Leben zwischen den Welten (:195)

Konsequenzen für die Identität und Korrelation der Kirche zur Welt

Wie keine anderer der fünf Typen Niebuhrs fordert der Typus „Christ and Culture in Paradox“ exploratives Denken. Hier wird das Paradox des Lebens nicht verleugnet oder einseitig aufgelöst, sondern reflektiert. Das Paradox, das sich beispielsweise darstellt zwischen dem Königreich Gottes und dem Einflussgebiet Satans, der Rechtschaffenheit Gottes und der Selbstgerechtigkeit des Menschen, der Gnade Gottes und der Sünde des Menschen, Offenbarung und Vernunft, Gesetz und Gnade, Schöpfer und Erlöser, Sünder und Gerechter – eine paradoxe Spannung, der in der Entdeckung des liebenden wie auch heiligen Gottes mit Frieden begegnet werden kann. Gefahr hierbei ist die Unwucht, menschliche Existenz in den Mittelpunkt zu stellen und dabei die fröhliche Zuversicht, dass Gott alle Dinge möglich sind, zu verlieren. Das Kreuz steht dann nicht für leidende Unterwerfung, sondern für eine revolutionäre Teilhabe am Sieg Christi über die Verlorenheit der Welt, was von einem „Christ the Transformer of Culture“ ganzheitlicher betont wird. Für eine explorative Gemeinde-Identität ist die Denkweise dieses Typus zentral, da sowohl Gott als auch (Frei-)Kirche in der Korrelation zur Welt nicht anders als im Paradox zu fassen sind.

8.3.2 Fazit

In allen drei Typen kann von Niebuhrs *Christ and Culture* ein Bezug zur Liebe wie auch zur Heiligkeit Gottes festgehalten werden. Auch wenn diese Bezüge variieren, im „Christ the Transformer of Culture“ eine deutliche Fokussierung zur Liebe Gottes und im „Christ against Culture“ eine ebenso deutliche Fokussierung in Richtung Heiligkeit Gottes zu erkennen. Das „Christ and Culture in Paradox“ greift diese Paradoxie von Liebe und Heiligkeit auf und ordnet sie dem zentralen Gedanken ihrer eigenen Ausrichtung zu. Es kann jedoch nicht gesagt werden, dass der Typus „Christ and Culture in Paradox“ die Korrelation von Kirche und Welt umfassend zu beschreiben und zu erfassen vermag. Hier würde der in der Kirche unter Umständen nötigen Abtrennung (against Culture) wie auch ihrer Zuversicht auf eine Veränderung (Transformer of Culture) nicht genügend Rechnung getragen. Auch die Identität der Freikirche im BEFG in ihrer Korrelation zur Welt wird je nach Situation einmal mehr, einmal weniger von dem einen oder anderen Typus bestimmt sein. Als Kirche muss sie von ihrem Wesen und ihrer Identität her explorativ sein, da sie kontinuierlich ihre Kultur, in der sie lebt, erforscht. Ihre Wegweisung,

ihren Maßstab und ihr Unterscheidungsvermögen gewinnt sie durch die explorative Grundausrichtung gegenüber dem Wesen Gottes in seiner Liebe und Heiligkeit. Im „Transformer of Culture“ fokussiert sie die Liebe Gottes, im „against Culture“ die Heiligkeit Gottes, im „Christ and Culture in Paradox“ die gedankliche Fähigkeit, beides miteinander zu verbinden. Nur so ist sie in der Lage, in und für die Welt je nach Gegebenheit mit einem „Transformer of Culture“, einem „against Culture“ oder einem „Christ and Culture in Paradox“ Salz und Licht zu sein.

8.4 Auswertung einer explorativen Gemeinde-Identität

Nachdem die biblisch-theologische Reflexion und die empirische Untersuchung aufeinander bezogen wurden, folgt nun deren Auswertung unter vier Gesichtspunkten: Zum Ersten das Ergebnis des unter Kapitel 8.2 und 8.3 erfolgten Rückbezugs zwischen der Matrix (Kapitel 4) und der generierten Theorie (Kapitel 7). Zum Zweiten eine Auflistung der empirischen Daten mit direktem Bezug zu den Begriffen „entdecken“ respektive „erkennen“. Zum Dritten, warum die komparative Studie als stimmig qualifiziert werden kann. Zum Vierten, welche Hemmfaktoren der untersuchten Freikirche im BEFG in ihrer Korrelation zur Welt festgehalten werden müssen.

8.4.1 Auswertung und Rückbezug der komparativen Studie

Die Rückbezug (vgl. Grafik 14, Seite 283) der Theorie der explorativen Gemeinde-Identität auf die Sicht „von oben“ (Kapitel 8.2) wie auch der Sicht „von unten“ (Kapitel 8.3) hat ergeben, dass...

- die aus der empirischen Forschung generierte Theorie einer explorativen Gemeinde-Identität aus der biblisch-theologischen Sicht „von oben“ mit ihren Offenbarungsmerkmalen der Liebe und Heiligkeit Gottes bestätigt werden kann (Kapitel 8.2.3),
- mit Hilfe einer explorativen Gemeinde-Identität die drei für uns wesentlichen Typen Niebuhrs die Korrelation zwischen der Freikirche im BEFG und der Welt treffend aufgreifen und sich als geeignet erweisen (Kapitel 8.3.2).

8.4.2 Explorative Gemeinde-Identität unmittelbar aus den Daten

Die Daten aus den Interviews trugen entscheidend zur Theorie einer explorativen Gemeinde-Identität bei. Die Formulierung „explorative Gemeinde-Identität“ stellte sich als geeignete Bündelung heraus, mit der die meisten Kategorien innerhalb der empirischen Untersuchung sinnvoll gefasst werden konnten. Dies wurde ausführlich in Kapitel 6.3.2 hergeleitet und begründet. Auch direkt finden sich die Begriffe „entdecken“ oder „erkennen“ in den Ausführungen der Interviewten, beispielsweise darin:

- die Schöpfung als liebevolles Werk Gottes zu entdecken (A1:29)
- das missionarische Spektrum zu erweitern und die Diakonie zu entdecken (A2:3)
- zu lernen, auch wo es wehtut, die Liebe Gottes im persönlichen Leben zu entdecken (A3:25)
- Nischen zu entdecken, wo Gemeinde Jesu den Auftrag hat diakonisch einzuwirken (A4:31)
- die Heiligkeit Gottes an den 10 Geboten zu erkennen (A4:47)
- die Uneingeweihten sollen auf die Knie gehen und erkennen: hier ist Gott (A4:51)
- was erkennen wir von Christus für ein politisches Handeln in der Welt? (A5:11)
- wo kann die Welt bei den Christen die Liebe Gottes entdecken? (A5:47)
- Leben zu erkennen, im Sinne: nur wer Gott kennt, erkennt den Menschen (A5:73)
- die Zeichen seines kommenden Reiches zu entdecken (A5:100)
- das Leben dieser Liebe Gottes zu entdecken (A6:21)
- es gilt als Gemeinde neu zu entdecken, dass sie von Gott als Heilige eingesetzt ist (A6:37)
- die Verantwortung für die Welt, in der wir leben, zu erkennen (A7:68)

8.4.3 Indikatoren einer explorativen Gemeinde-Identität in der Welt

Dass die Liebe und Heiligkeit Gottes als bedeutsam für die Wirksamkeit einer explorativen Gemeinde in der Welt identifiziert werden muss, qualifiziert sich an folgenden Indikatoren:

- Die meisten Interviewten erwähnten von sich aus die Bedeutung der Dynamik zwischen Liebe und Heiligkeit Gottes für die Kirche (A1:23.25; A3:21.37; A5:29.49.81; A6:17; A7:35) und stellten dabei heraus: Je deutlicher die Liebe und Heiligkeit Gottes zusammen gesehen werden, desto kräftiger wird die Kirchengemeinde in die Welt hineinwirken (vgl. Memo 135.138.165.199.205.240; oder Interview A3:19.21; A5:19.29; A6:17; A7.21.25.27.35).

- Der Charakter der Exploration im Sinne eines „Entdeckens“ und „Erkennens“ wurde auch unmittelbar begrifflich von den Interviewten im Zusammenhang mit dem Leben als Christ und als Freikirche in der Welt angeführt (Kapitel 8.4.2).
- Sich von Gott geliebt zu wissen (2Kor 5,14) sowie ihn zu fürchten (2Kor 5,11) verstärkt die Motivation, in die Welt einzuwirken. Je stärker das Wesen Gottes in seiner Liebe und Heiligkeit Gottes entdeckt wird, desto mehr wird (Frei-)Kirche den Wunsch haben, in die Welt einzuwirken. Denn die Liebe Christi, wie auch die Furcht Gottes drängen sie dazu (vgl. 2Kor 5,11.14; A3:35; A5:59). Sich von Gott geliebt zu wissen ist nicht nur Status, sondern zugleich Verpflichtung und Auftrag. Darauf weist die Furcht Gottes.
- Die Entdeckung der Schöpfung und der Geschöpfe als von Gott geliebte Kunstwerke fördert das Engagement, sich für die Bewahrung der Schöpfung und das Wohlergehen der Menschen einzusetzen (A1:39.55). Dass die Schöpfung Gottes und erst recht der Mensch als Krone dieser Schöpfung, als Ebenbild Gottes, heilig ist im Sinne des ganz Besonderen und Einzigartigen, verleiht dem Einsatz für Menschen in der Welt etwas überaus Wertvolles und Würdiges (A1:49; A3:43; A4:35.45.59; A5:59.81). Dies impliziert eine ökologische Verantwortung, die Gott uns für diese Welt gegeben hat (Großmann 1987:233–260).
- Dass Gott aus Liebe zu uns seinen Sohn hat sterben lassen, verdeutlicht, dass er der Heilige ist und dass es bei der Verkündigung der Versöhnungstat Gottes aus Liebe um unendlich Wertvolles geht. Weder die Liebe noch die Heiligkeit Gottes sind lapidar (A2:51; A5:57).
- Ein Bewusstsein für die Liebe und Heiligkeit Gottes definiert den innersten Kern eines Christen und des Lebens der Kirche (Mt 22,37; 1Petr 1,16). Dies drückt sich zuerst in ihrem Sein vor Gott aus und dann in ihrem Tun: Das Sein vor Gott beispielsweise darin, als (Frei-)Kirche seine Gegenwart zu feiern (vgl. Memo 112; A2:12.14.20.22.32.39); das Tun, indem sie ihr Mandat ergreift, im Sinne Gottes in allen Bereichen der Gesellschaft einzuwirken.
- Zu einem Gottesdienst mit Anziehungskraft trägt zweifelsfrei eine Verkündigung bei, die Liebe und Heiligkeit miteinander erfasst (A1:25; A3:21; A6:17). Die dazu gehörende dialektisch geprägte Theologie im Sinne Bonhoeffers wird eine kreative Spannung erzeugen

(A4:27; A5:29.31.33.37.39; A7:35). Diese Spannung vermag Langeweile und Banalität im Gottesdienst entgegenzutreten (A5:81). Diese Gespanntheit ist lebensnah, da sie die Spannung des Lebens aufgreift. Eine solche Verkündigung in der Welt scheitert nicht an der Realität des Lebens, sondern blüht darin auf.

- Im Blick auf die biblisch-theologische Substanz bei der Frage nach der Korrelation der Freikirche zur Welt ist bei allen Interviewten ein deutlicher Handlungsbedarf formuliert worden.¹⁶⁵ Eine ehrliche wie differenzierte Auseinandersetzung mit biblisch-theologischen Themen ist unabdingbar. Auch kann der Ansatz einer explorativen Gemeinde-Identität einen Beitrag leisten. Sie setzt mit der Liebe und der Heiligkeit Gottes zwei zentrale Säulen, um die herum sich relevantes Leben der (Frei-)Kirche für die Welt entfalten kann.

8.4.4 Hemmfaktoren einer explorativen Gemeinde-Identität in der Welt

Abschließend soll ausgehend von der Auswertung der Studie auf die Faktoren hingewiesen werden, die sich bezüglich der Wirksamkeit der Freikirche im BEFG in der Welt als besonders hemmend herausstellten. Es sei ausdrücklich erwähnt, dass jedes Interview besondere Qualitäten beinhaltet, wie beispielsweise:

- den durchdachten schöpfungstheologischen Ansatz (Memo 85; A1:3.7.9)
- das Hervorheben und die Ausführungen zum Sein der Kirche (Memo 112; A2:11.13.25.49)
- die Kirche als Friedensstifterin zwischen Rechten und Linken (Memo 132; A3:19)
- das Ringen in der Frage nach der Liebe Gottes zur Welt (Memo 21; A4:13.25.27)
- der Stellenwert der prophetischen Deutung in unserer Zeit (Memo 196; A5:11.25.27.49.100)
- die Perspektive, im Kontext eines globalen Horizontes zu denken (Memo 164; A6:3.9.13.67)
- Liebe und Heiligkeit (Gerechtigkeit) zusammenzudenken (Memo 244; A6:21.23.25.27.35)

Alle Interviewten engagieren sich seit Jahrzehnten in unterschiedlichen Gemeinden im BEFG und setzen sich für Menschen ein. Ihre Authentizität zeigt sich auch in der Offenheit ihrer Antworten. Dies führt dazu, dass bei den Fragen nach der Wirkung der Freikirche in der Welt nichts beschönigt wurde. An dieser Stelle sollen zentrale Hemmfaktoren in der Korrelation der

¹⁶⁵ Siehe folgende Interviewabschnitte: A1:3.67.76; A2:3.13.27; A3:19.67; A4:47.53; A5:29.41.81; A6:39; A7:15.29.

Freikirche im BEFG zur Welt, wie sie aus den Daten der empirischen Forschung ersichtlich wurden, in den Gesamtzusammenhang der Studie gestellt werden.

Reduktive Wirksamkeit der Freikirche in die Welt

Bei den Interviews fiel auf, dass die persönlichen Beispiele des Einwirkens in die Welt¹⁶⁶ deutlich vielfältiger angelegt sind als die Beispiele aus dem Leben der Gemeinde. Zwischen formulierter theoretischer Theologie und dem Umsetzen im Leben der Gemeinde ist eine deutliche Diskrepanz festzustellen (vgl. Memo 63; A1:3.7.9.33). Die Wirkungen der Gemeinde für die Welt wurde hauptsächlich auf den Gottesdienst und diakonisches Handeln reduziert (beispielsweise in Memo 48 in Tabelle 16 festgehalten).

| | | |
|------|---------|--|
| A1:7 | Memo 48 | Auffallend ist hier, dass bei der Frage, welche Aufgabe unserer Freikirche in der Gesellschaft zukommt, primär diakonisches Handeln beschrieben wird (Flüchtlingshilfe/an der „Tafel“ mitarbeiten). Diakonisches Handeln wird auch vom Interviewten als „primäre Aufgabe“ bezeichnet. Der zuvor oben ausgeführte breite schöpfungstheologische Ansatz (vgl. A1:3) und die daraus folgende gesellschaftliche Verantwortung in allen Bereichen der Gesellschaft findet in der Konkrektion der Gemeinde nun eine Reduktion auf rein spezifisch Diakonisches. Wieso? |
|------|---------|--|

Tabelle 16: Memo 48 als Anmerkung reduktiver Wirksamkeit

Dieser „Bruch“ zwischen formulierter Theorie und der Lebenswirklichkeit der Gemeinden ist in den Interviews augenfällig (vgl. Memo 29; A1:3.7). In den Ausführungen, was durch die Freikirche in der Welt sichtbar sein sollte, sind fast ausschließlich Beispiele im Rahmen diakonischen Handelns angeführt (vgl. Memo 50; A1:3.7; A2:31; A3:15.31; A4:31; A5:41; A7:7), die sich gegenwärtig vor allem in der Flüchtlingshilfe konkretisieren (A1:33; A3:15; A5:17; A6:5). Die allgemein gehaltene Frage nach der Wirkung der Kirchengemeinde vor Ort in der Welt wird weitgehend auf ein Angebot der Hilfe für Bedürftige reduziert (vgl. Memo 55; A1:17) oder mitunter als Nischenangebot der Gesellschaft gesehen (A4:31). Andere Ausdrucksformen des Wirkens in die Welt hingegen, wie beispielsweise im Einsatz für Gerechtigkeit, Ökologie, Politik und Wirtschaft, Kunst, Bildung und Familie *et cetera* finden in der praktischen Umsetzung kaum Erwähnung (vgl. Memo 7; A4:11).

Bei der Frage, was Heiligkeit in der Umsetzung für die Welt bedeutet und wie diese durch die Kirche sichtbar wird, erfolgen abgesehen von der Liturgie eines Gottesdienstes (vgl.

¹⁶⁶ Eine Wirkung in die Gesellschaft hinein beispielsweise im Bereich von Bildung und Wissenschaft, Regierung und Politik, Kunst und Unterhaltung, Religionen, Medien und Informationen, Wirtschaft und Finanzen, Familie und Erziehung *et cetera*.

A1:55; A3:35; A4:51; A5:75; A6:31.39.43; A7:47) de facto keine Konkretionen (vgl. als Beispiel dazu aus den Kodierungen Memo 174 in Tabelle 17).

| | | |
|-------|----------|--|
| A6:39 | Memo 174 | Die allgemein gehaltene Frage, woran die Welt die Heiligkeit Gottes unter unseren freikirchlichen Gemeinden wahrnehmen kann, wird weitgehend mit dem Gottesdienst beantwortet. Das wirkt nach dem Motto: Freikirche = Gottesdienst. Die im ersten Satz erwähnte „Ernsthaftigkeit in der Nachfolge“ ist allgemein und weit gefasst und es bleibt offen, was darunter zu verstehen ist und wo diese für die Welt erkennbar wird. Abschließend wird von „Zuschauern“ gesprochen, was diese gottesdienstliche Fokussierung unterstreicht. Wo bleibt das heilige Momentum der Mitglieder einer Freikirche im Alltag, wie Beruf, Ausbildung, Finanzen, Freizeit <i>et cetera</i> ? Wo und was kann die Welt da von Freikirchen und ihren Mitgliedern wahrnehmen? Wird die Heiligkeit Gottes unbewusst in die Sphäre der Liturgie innerhalb eines Gottesdienstes verortet (vgl. A6:33) und allein die Liebe Gottes als etwas für die Welt Fassbares gesehen (vgl. A6:25)? |
|-------|----------|--|

Tabelle 17: Memo 174 als Anmerkung reduktiver Wirksamkeit

Während die Liebe Gottes durch diakonisches Handeln für Menschen sichtbar werden kann, wurde quasi keine Konkretion gegeben, wie Menschen außerhalb unserer Gottesdienste etwas von der Heiligkeit Gottes entdecken können. Wer Gott erleben will, vor allem in Bezug auf seine Heiligkeit, der muss in den Gottesdienst kommen (vgl. Memo 158; A3:9). Das „geht hin“ (Mt 28,19) wird hier nicht umgesetzt (vgl. Memo 158; A3:9).

So verwundert es nicht, dass bei der Frage der Wirksamkeit der Freikirchen in ihrer Licht- und Salzwirkung eine gewisse Dramatik zum Ausdruck kommt. Im Blick auf die Bundesebenen wurde die Wirkung der Freikirche auf die Welt mitunter als theologisch kurzsichtig und profillos spezifiziert (vgl. Memo 85; A1:3.19; A2:3; A3:3; A5:7) und auf die Frage „was würde der Welt fehlen, wenn es unsere Freikirche nicht geben würde?“ wurde beispielsweise geantwortet:

- „Das weiß ich, offen gestanden, nicht. Ich weiß nicht, ob der Welt wirklich was fehlen würde dann. Ob dem Herrn was fehlen würde, weiß ich auch nicht!“ (A2:19).
- „Also, ich glaube, unserer Stadt würde hier in [...] überhaupt nichts fehlen, wenn es uns nicht gäbe.“ (A4:19).
- „Das frage ich mich auch manchmal. Manchmal denke ich, würde ihr wirklich was fehlen?“ (A5:19).

Es fällt schwer, bei der Intensität dieser Aussagen in Bezug auf die Wirksamkeit der Freikirche im BEFG in der Welt nicht von einer Identitätskrise zu sprechen. Die Forschungsarbeit greift diese Identitätskrise auf und versucht in der Theorie einer explorativen Gemeinde-Identität eine Antwort darauf zu geben. Wenn auf die Frage „Welche Rolle spielt in dem Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt die Heiligkeit Gottes?“ die Antwort gegeben wird „Sie kommt eigentlich nicht vor“ (A4:39) oder „Kaum eine Rolle“ (A3:35), ist hier einer der Gründe zu finden für die Wirkungslosigkeit der Freikirche in der Welt. Die Frage nach der Bedeutung der Heiligkeit Gottes für die Welt und ihre Bedeutung für die Korrelation zwischen Freikirche und Welt war für die Interviewten signifikant schwieriger zu beantworten als die dazu adäquate Frage nach der Bedeutung und Umsetzung der Liebe Gottes in der Welt. Die mitunter vorhandene Sprachlosigkeit in den Antworten unterstreicht dies (vgl. Memo 172; A5:67; A6:33.51; A7:43).

Die Forschungsergebnisse stellen heraus, dass eine ganzheitliche wie kraftvolle Salz- und Lichtwirkung der Gemeinde Jesu in die Welt nur mit dem „ganzen Gott“ in seiner Liebe *und* in seiner Heiligkeit möglich ist (vgl. Memo 133; A1:23; A3:17). Wenn Kirche ihre Identität aus der Liebe und der Heiligkeit Gottes erhält und dazu berufen ist diese widerzuspiegeln, dann führt eine mangelnde Exploration des Wesens Gottes zwangsläufig zu einem Zerrbild. Gerade das Wissen um Heiligkeit schärft das Profil, als Kirche in der Welt das zu tun und zu sein, was nur durch sie allein gesagt und abgebildet werden kann. Wo der Heilige erkannt wird, werden nicht mehr Verlautbarungen in das Land geschickt, die jeder vom Humanismus geprägte Mensch – auch ohne Gott zu kennen – hätte ebenso sagen können.

8.4.5 Fazit

Eine explorative Gemeinde-Identität führt zu einem Bewusstsein der Liebe und Heiligkeit Gottes. Denn zentraler „Gegenstand“ der Exploration ist Gott selbst in der Schönheit seiner Liebe und der Faszination seiner Heiligkeit. Liebe ohne Heiligkeit führt unweigerlich zu einer flachen und Gott unangemessenen Gottesvorstellung, die mitunter Ursache für transformatorische Kraftlosigkeit der Freikirche im BEFG in der Welt ist. Denn hier fehlt das *tremendum* (Schauervolle) der Heiligkeit Gottes (vgl. Otto 2014:14, Kapitel 2.3.3). Das Miteinander von Heiligkeit und Liebe Gottes reißt die (Frei-)Kirche aus jeglicher Form der Belanglosigkeit; macht Eros zu Agape, die die Welt braucht; wirft ein Licht in die Welt, das die Werke der Finsternis aufdeckt und zugleich die Herzen erwärmt; erweist sich in einer ganzheitlichen Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat (vgl. Reimer 2004:27f) und macht Gott in seiner Heiligkeit und Liebe erkennbar. Nach den Ergebnissen der empirisch erhobenen Daten reduziert das Leben der Kirchengemeinde die Wirkung für die Welt anstatt sie zu erweitern. Die

Kirchengemeinde vor Ort wirkt nicht wie ein Katalysator oder Förderer, sondern vielmehr begrenzend und einengend. Kirchengemeindliches Leben scheint einen Ring der Abschottung zur Welt zu legen. Gemeinde erscheint hier als reduktives System. Eine „Zurüstung der Heiligen zum Dienst“ für die Welt ist nicht zu erkennen (vgl. Eph 4,11–16). Diese reduktive „Wirksamkeit“ der Freikirche in ihrer Korrelation zur Welt liegt nicht zuletzt an dem mangelnden Bewusstsein, was Heiligkeit Gottes konkret in der Umsetzung für sie als Freikirche in der Welt bedeutet.

8.5 Was soll (Frei-)Kirche in der Welt sein und tun?

Aufgrund der empirischen Untersuchung erfolgte in Bezug auf die Forschungsfrage der Korrelation von Freikirche und Welt eine Spezifizierung von der Frage „Was soll Kirche für die Welt *tun*?“ hin zu der Frage „Was soll Kirche in der Welt *sein*?“. Die Daten der qualitativen Untersuchung stellten so weitreichende Anfragen an die Wirksamkeit der eigenen Freikirche in der Welt, dass die Frage nach dem „Tun“ zweitrangig wurde. Zu grundsätzlich waren die Fragen nach dem „Sein“ von sämtlichen Interviewten aufgeworfen worden, als dass man diese hätte ignorieren können (vgl. Kapitel 6.1.6; 6.2.6; 6.2.8).¹⁶⁷ Vielmehr musste bei diesem Sachverhalt die Forschung nach dem Tun der Freikirche in ihrer Korrelation zur Welt in den Hintergrund treten und die Frage nach ihrem Sein in den Mittelpunkt rücken. Dies erfolgte durch die Herleitung, Begründung und Konkretisierung einer explorativen Gemeinde-Identität (vgl. Kapitel 6.3.2). Selbstverständlich bedeutet dies nicht, dass die Frage nach dem „Tun“ in und für die Welt obsolet ist. Ganz im Gegenteil: Ziel der Forschung ist es, dass die Freikirche in ihrer Korrelation zur Welt auf Grund der neu begründeten Identität zu wirkungsvollem Tun gelangen kann.¹⁶⁸ Daher soll im Folgenden zuerst die Korrelation von Kirche und Welt, danach das *Sein* der Freikirche in ihrer Korrelation zur Welt und zuletzt ihr *Tun* auf der Grundlage der Forschungsergebnisse umrissen werden.

¹⁶⁷ Dies wurde schon ausführlich beispielsweise in der „Analytischen Geschichte“ vermerkt (Kapitel 6.3.5) oder in den Daten der Interviews, wie im Supplement nachzulesen unter A1:25.49.51.67; A2:9.19.23.76; A3:3.33.17.67; A4:19; A5:11.19.29; A6:37.65; A7:9.15.29. Darüber hinaus wurde diese Auffälligkeit bereits in der ersten Kodierung in Memos festgehalten (vgl. dazu im Supplement auch die Ausführungen in Memo 27.85.94.107.125.127.133.174.188)

¹⁶⁸ Die Liebe wie auch die Heiligkeit Gottes sind nicht etwas, was Gott tut, sondern Wesenszüge dessen, was er ist. Da das Sein der Kirche das Sein Gottes bilden soll, muss Kirche auch vom Sein Gottes bestimmt sein.

8.5.1 Korrelation von (Frei-)Kirche und Welt

Eine Kultur, die in der Frage dessen, was ihr als plausibel erscheint, so gespalten ist wie die westliche, braucht gerade von der Kirche her Geltungsansprüche, die für Menschen verbindlich sind. Was hat (Frei-)Kirche einzubringen, wenn ihr nicht die Liebe Gottes heilig und die Heiligkeit Gottes lieb ist? Wenn sie als Kirche nur sagt, was auch andere sagen können, quasi als Bestätigung kultureller Gegebenheiten, wo ist dann ihre konstruktiv die Gesellschaft prägende Differenz, als Licht und Salz in die Welt zu einzuwirken? Als Kirche steht sie hier in Gefahr, zu einem langweiligen Verstärker säkularer politischer Ideen zu werden, oder aber zu einem nörgelnden Vasall des Staates. Als Kirche ist sie aber berufen das zu sagen, was nur durch sie gesagt werden kann. Miroslav Volf (2012:38f) warnt die Kirche davor, einen „Schmusekurs gegenüber der Kultur“ zu führen und so als Sklavin der Kultur zu agieren mit der Selbsttäuschung, sich für deren Meister zu halten. Kirche kann sich nicht in die sie umgebende Kultur völlig einbürgern, sondern muss auch in dieser eine Fremde bleiben (:43). Durch den Glauben muss der Christ aus seiner eigenen Kultur „aufbrechen“ und zugleich präsent vor Ort sein.

Christen sind keine Insider, die sich in eine neue ‚christliche Kultur‘ geflüchtet haben und so zu Outsidern der eigenen Kultur geworden sind; vielmehr sind sie, als sie dem Ruf des Evangeliums gefolgt sind, mit einem Fuß aus ihrer Kultur herausgetreten und haben den anderen noch fest auf deren Boden. Sie haben Distanz und gehören dennoch dazu. (Volf 2012:57)

Der Christ wie die (Frei-)Kirche lebt in Distanz wie auch in Zugehörigkeit zur Welt. Zugehörigkeit ohne Distanz zerstört. Distanz ohne Zugehörigkeit isoliert. Weil die letzte Loyalität jedes Christen Gott zukommt, steht er in Distanz der Welt und Kultur gegenüber. „Christen leben zwangsläufig in zwei Welten – sie sind ‚in Gott‘ und ‚in der Welt‘ – die Welt der biblischen Überlieferungen und die Welt ihrer eigenen Kultur“ (:276).

Kirche ist beauftragt zu verdeutlichen, dass eine Gesellschaft nur überlebensfähig ist, wenn sie zentrale Elemente ihrer Kultur der Diskussion entzieht und als „heilig“ anerkennt. Kirche ist von Gott berufen dem Menschen die Liebe Gottes als das Befreiende und die Heiligkeit Gottes als das Grenzensetzende zu verdeutlichen (vgl. Kaufmann 1989:52f); beides zusammen als Prinzip einer Einheit, die die Welt im innersten zusammenhält.

8.5.2 Was (Frei-)Kirche in der Welt ist (das Sein)

Das Wirken der Kirche wie auch der Freikirche im BEFG in der Welt ist zuerst eine Frage des rechten Sehens, bevor es zur Frage des rechten Handelns werden kann. Aus ihrer Beziehung zu Gott erwächst der (Frei-)Kirche die Vollmacht, in die Welt hineinzuwirken. Anders ausgedrückt: Aus ihrer geistlichen Substanz erwächst ihre gesellschaftliche Relevanz. Dies fand in den Aussagen der interviewten Experten deutlich Ausdruck.¹⁶⁹ Im Vordergrund steht für die Kirche nicht die Frage, wie sie Gott beweisen oder gar verteidigen kann, sondern wie sie ihn zu entdecken vermag. Als (Frei-)Kirche ist sie das irdische Gefäß, das versucht in der Welt darzustellen, wer Gott ist. Dies ist möglich, indem Gott selbst in seiner Liebe und in seiner Heiligkeit in ihr lebt.

Ohne Gott hat (Frei-)Kirche keine Identität. Sie erhält ihre Identität außerhalb ihrer selbst. Ihre einzigartige Besonderheit in der Welt empfängt sie von einem einzigartig „besonderen“ Gott (vgl. Kapitel 1.5). Als Kirche braucht sie ein Zutrauen in ihrer eigenen Identität und ihrer Bestimmung. Ihre Identität auf Erden ist einzigartig und analogielos. In der Korrelation zwischen Kirche und Welt geht es darum, dass sie als Kirche denjenigen kennt, den die Welt nicht kennt (vgl. Kapitel 2.5.3). (Frei-)Kirche kann der Welt nicht das geben, wozu sie berufen ist, solange sie nicht den entdeckt, der sie berufen hat. In der kontinuierlichen Exploration Gottes, wenn sie seine Barmherzigkeit wie auch seine Gerechtigkeit für sich selbst entdeckt, empfängt die Kirche eine Sicht dafür, was es bedeutet, diese Entdeckung in die Welt zu tragen. Die Liebe und Heiligkeit Gottes in die Welt zu tragen ist ihr Alleinstellungsmerkmal. Keine andere Bewegung dieser Welt sieht sich dazu verpflichtet (vgl. Kapitel 2.6).

Als (Frei-)Kirche darf sie ihre Identität, die Liebe und Heiligkeit Gottes in der Welt zu spiegeln, nicht hinten anstellen. Wo die Liebe und Heiligkeit Gottes dem jeweilig vorherrschenden Status quo der Gesellschaft angepasst wird, kommt es zu einer dramatischen Unterbietung bis hin zu völliger Verzerrung ekklesiologischer Identität. „Die Kirche existiert [...], um in der Welt ein neues Zeichen aufzurichten, das radikal verschieden ist vom Wesen der Welt, und das der Welt auf eine Art widerspricht, die voller Verheißung ist“ (KD IV, 3:2). Eine Kirche, die ihre Bestimmung nicht zuletzt darin sieht, Menschen zu helfen in eine Beziehung zu Gott zu kommen, wird sich weder von progressiven noch von liberalen Richtungen vereinnahmen lassen. Ihre Identität erhält sie nicht von ideologischen Ausrichtungen dieser Welt, sondern vom lebendigen Gott, der über allen diesen Ausrichtungen steht. Sie übt sich nicht in der Gefallsucht

¹⁶⁹ So beispielsweise bei der Frage nach der Spiritualität (A2:17.21.23; A6:27; A7:41) oder der Authentizität (A1:33.47; A2:31.35; A3:19; A4:11.49; A5:41.67; A6:11.45; A7:9.15).

einer politischen Richtung gegenüber, sondern sucht Gott zu gefallen. Weil Gott jeden Menschen liebt, sieht Kirche – frei von politischer Vereinnahmung – ihren Auftrag darin, Gott für die Welt entdeckbar zu machen, für jeden Menschen, gleich welcher Gesinnung.

8.5.3 Was (Frei-)Kirche in der Welt tut (das Tun)

Kirche wie Freikirche ist von Gott zur Verantwortung für die Welt gerufen (vgl. Reimer 2009b: 34). Im Folgenden seien lediglich zwei Aspekte dieser Verantwortung hervorgehoben. Zahlreiche andere Handlungen der (Frei-)Kirche für die Welt sind unter den Indikatoren einer explorativen Gemeinde-Identität angeführt (vgl. Kapitel 8.4.3).

Der Welt himmlische Perspektiven öffnen

Dass die (Frei-)Kirche als prophetisches Sprachrohr in der Welt Bedeutung hat, ging als Impuls aus den Daten der Interviews hervor (vgl. A5:11.23.25.27.41.100; A6:17). Von den Propheten des Alten Testaments heißt es, dass sie nach Christus forschten, „auf welche und was für eine Zeit der Geist Christi deutete“ (1Petr 1,11). Jesus lehrt seine Jünger, die Zeichen der Zeit zu erkennen (Mt 24,3–44). Und der Auferstandene ruft die Gemeinden in Kleinasien auf, zu hören, was der Geist der Gemeinde zu sagen hat (Apk 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Den Willen Gottes zu erforschen, zu erkennen, zu hören und in der Welt kundzutun, ist eine bedeutsame Exploration für die Gemeinde Jesu in der Welt. Darin liegt nicht zuletzt auch eine Art prophetischer Nonkonformismus, also eine Kraft sich dem jeweiligen Zeitalter nicht anzupassen (vgl. Kaufmann 1989:8). Gleichsam ist das Erheben der prophetischen Stimme für die Welt ein Alleinstellungsmerkmal von Gottes Kirche.

Was erkennen wir von Christus für die Welt und was erkennen wir nicht (vgl. A5:11)?¹⁷⁰ Wie ist der Weltverlauf aus der Perspektive des wiederkommenden Christus zu deuten (Apk 1,4.8)? Wo wirkt Gott durch seinen Geist in der Welt? Dies bedeutet nicht, dass die Kirche zum Politik-, Medien- oder Wirtschaftsberater wird. Vielmehr ruft sie die Verantwortungsträger dieser Bereiche auf, die Liebe (beispielsweise als Güte und Barmherzigkeit) wie auch die Heiligkeit (beispielsweise als Verantwortlichkeit und Gerechtigkeit) nicht aus Augen, Herz und Sinn zu verlieren. Ohne Ansehen der Person und ohne Angst vor mangelnder Zustimmung erhebt sie ihre Stimme gegen Unmoral, Ausbeutung, Ungerechtigkeit und

¹⁷⁰ Im Kontext der Freikirche im BEFG weisen vor allem Siegfried Großmann (1977:185–201; 2001:210–217) und Heinrich Christian Rust (2011:99–121) darauf hin, dass die Prophetie der Kirche als Gabe gegeben ist, um Informationen auszusprechen, die Gott in bestimmten Situationen auch der Welt vermitteln will.

Unwahrhaftigkeit (vgl. Am 5,7–13). Durch die Entdeckung der Liebe und Heiligkeit Gottes empfängt sie als (Frei-)Kirche ihre Sehhilfe, ohne die sie der Welt nichts von Gott zu sagen hätte. Nur auf Liebe ausgerichtet ist sie wirkungslos, nur auf Heiligkeit ausgerichtet, herzlos.

Die Welt zur Quelle führen

Was (Frei-)Kirche der Welt zu geben hat, ist nichts weniger als das, was sie von Gott selbst erkannt haben (Eph 1,17–19). Ihn gilt es so deutlich wie möglich zu vermitteln. Wo die Erkenntnis der Liebe und Heiligkeit Gottes zusammenkommen, wird die Kirche weder dem Extrem der Weltflucht (Gefahr eines „Christ against Culture“) noch blankem Aktionismus (Gefahr eines „Christ the Transformer of Culture“) verfallen. Als Kirche, die sich zuerst um Gott und nicht um sich selbst oder um die Welt dreht, weiß sie vielmehr, was sie zu tun und zu lassen hat und wird dadurch davor bewahrt, in einen Kirchen-Burnout zu geraten. Die Liebe will sich hingeben und zieht uns in die Welt. Die Heiligkeit zieht uns aus der Welt hin zu Gott. Liebe und Heiligkeit dürfen hierbei nicht als zwei Pole verstanden werden, sondern als zwei untrennbar zusammen gehörende Offenbarungsdimensionen. Die Gleichzeitigkeit dieser verschiedenen Zugrichtungen kann für den Menschen nur paradox begriffen werden.

(Frei-)Kirche dient der Welt nicht, indem sie sich im Immanenten der Welt verliert, sondern indem sie das tut, wozu sie in erster Linie berufen ist: Gott durch Wort und Tat so sichtbar zu machen, dass Menschen die Chance haben, Gott selbst in seiner Liebe und Heiligkeit zu entdecken. Sie betrügt die Menschen nicht, indem sie ihnen die Quelle der Liebe und Heiligkeit vorenthält oder sie nur über ihre Institution zugänglich macht. Vielmehr ist sie darauf spezialisiert, Menschen an die Quelle der Liebe und Heiligkeit zu führen. Weil sie sich selbst auf einer Entdeckungsreise befindet, um der Liebe und Heiligkeit des Allmächtigen auf die Spur zu kommen, ist sie sensibilisiert, Menschen auf dem Weg dahin mitzunehmen. Als Kirche ist sie von Gott selbst in die Pflicht genommen, Auskunft zu geben über die Quelle ihrer Liebe und Heiligkeit. In dieser Quelle findet sie für sich selbst Orientierung. Sie hat keine Angst davor, Menschen ans Licht zu führen, mit der Sorge es könnte zu hell sein. Sie vertraut darauf, dass Menschen das Licht als Quelle der Freude begreifen.

8.6 Explorative Gemeinde-Identität als paradoxes Strukturprinzip

Aus Sicht menschlicher Logik ist die gesamte Architektur des Seins vom Paradox durchzogen. Das Paradox kann gleichsam als Strukturprinzip des Seins gesehen werden. Dabei geht es nicht darum, die Relation von Gott, Kirche und Welt in paradoxe oder dialektische Künste zu hüllen. Vielmehr ist für den menschlichen Verstand beispielsweise das Miteinander der Liebe und der Heiligkeit Gottes nur in einer paradoxen respektive dialektischen Logik zu fassen.¹⁷¹

Die Trinität spiegelt das für uns nicht fassbare Paradox von Differenz und Gleichheit wider. Eins und doch drei – drei und doch eins, so lautet eine „Formel“ zur Beschreibung der Trinität. Christus als Gott und Mensch ist das absolute Paradox, daran der Verstand stillstehen muss (Kierkegaard 2014:110). Wenn dieses Paradox nicht ertragen wird, wird Christus zu einer märchenhaften Gestalt (:74). So offenbart sich Gott in der Korrelation zur Welt paradox. Seine zentralen Offenbarungsmerkmale von Liebe und Heiligkeit (Kapitel 2.1.2) sind nur als paradoxe Doppelheit zu fassen (Kapitel 2.4). Metaphorisch gesprochen ist Gott in seiner Liebe „schnell und fließend“ wie das Licht (vgl. Joh 8,12; Apk 22,5) und in seiner Heiligkeit fest wie eine Burg (vgl. 1Sam 2,2; Jak 1,17; vgl. dazu auch Memo 79; A1:51).

Da die (Frei-)Kirche dazu berufen ist, Gottes Herrlichkeit in seiner Liebe und Heiligkeit widerzuspiegeln (Kapitel 2.5.3), verwundert es nicht, dass auch ihre Korrelation zur Welt nur paradox gefasst werden kann (Kapitel 2.6). Als Kirche selbst ist sie ein paradoxes Faktum, die unmögliche Möglichkeit Gottes. Die Menschen in ihr sind in der Welt, aber nicht von der Welt (Joh 17,16–26). Sie sind Menschen, deren jeweilige Identität erhalten bleibt. Aber im Widerspruch zu sich selbst sind sie zugleich von Gott berufen. In Reih und Glied mit jedermann, Stein unter Steinen in jeder Beziehung – nur in der Beziehung zu Gott jeder ein Fall für sich (vgl. Kierkegaard 2014:303). (Frei-)Kirche lebt zwischen der Transzendenz des Himmels und der Immanenz der Erde. Sie ist berufen, die Welt zu umarmen und abzustoßen. Sie lebt in Differenz und in Gleichheit zur Welt. Sie entdeckt das „Ja“ und das „Nein“ am Kreuz von Golgatha (vgl. Kapitel 2.4.7). Das „Ja“ Gottes, allen Menschen die Möglichkeit der Vergebung Gottes zu verkündigen. Das „Nein“ zu allem Gottfernen, was seinem Gericht nicht entgehen wird. Wo Kirche diesen Spannungsbogen des paradoxen Faktums aufzulösen sucht, verliert sie ihre Identität. Der Typus „Christ and Culture in Paradox“ betont das Paradox als

¹⁷¹ Interessanterweise sehen wir auch in der naturwissenschaftlichen Forschung ähnliche Begrenzungen kausaler Logik. So weist der Physiker und Nobelpreisträger A.J. Leggett aufgrund des kontradiktorischen Widerspruchs zwischen der Wellen- und Teilchennatur des Lichtes auf die Notwendigkeit der Neuorientierung physikalischen Denkens hin (Leggett 1989:17ff).

bestimmendes Moment der Korrelation von Gott/Kirche und Welt (Kapitel 3.2.5), dessen zentralster Vertreter in Martin Luther gesehen werden kann (vgl. Luther 2012:9ff). Auch in der empirischen Untersuchung wurde die paradoxe respektive dialektische Spannung zwischen Gott/Kirche und der Welt mehrfach angesprochen und reflektiert.¹⁷² Diese durch das Paradox hervorgerufene Spannung durchzieht nicht nur die Korrelation von Gott/Kirche und Welt, sondern bildet sich auch existenziell im Menschen selbst ab. Aus biblischer Perspektive ergeben sich zahlreiche Spannungsfelder im Menschen, wie beispielsweise:

- Differenz: „Gott ist im Himmel und du auf Erden“ (Pred 5,1)
- Vorfreude: „mich verlangt danach, euch zu sehen“ (Röm 1,11)
- Feindseligkeit: „als wir noch Feinde [Gottes] waren“ (Röm 5,10)
- Dilemma: „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen“ (Röm 7,24)
- Streit: „seht zu, daß ihr nicht einer vom andern aufgefressen werdet“ (Gal 5,15)
- Kontrast: „Ich kann niedrig sein und kann hoch sein“ (Phil 4,12)
- Krise: „zu sterben, danach aber das Gericht“ (Hebr 9,27)
- Erwartung: „Amen, ja, komm, Herr Jesus!“ (Apk 22,20)

Eine explorative Gemeinde-Identität greift das Paradox auf und gerade darin entdeckt Kirche ihre Identität. In seinem Buch *Transforming Mission* erwähnt David Bosch (2000:483) immer wieder diese kreative Spannung (*creative tension*), ebenso Joon-Sik Park (2007), der über *Missional Ecclesiologies in Creative Tension* schreibt. Eine Spannung, die der Schöpfer gewollt und zugelassen hat, und die sich immer wieder als intellektuell unverständlicher, wie auch emotional ärgerlicher und störender Widerspruch darstellt. Ein Widerspruch, der allerdings durch die Befriedung Gottes als positiv *creative* Spannung wahrgenommen werden kann. Die, die in Christus Jesus sind (Röm 8,1), führt der Heilige Geist als Kinder Gottes (Röm 8,14) von einem in Anbetracht der Heiligkeit Gottes (Jes 6,3) angstvoll ausgerufenen „Wehe mir, ich vergehe!“ (Jes 6,5) zu einem befreiten „Abba, lieber Vater!“ (Röm 8,15). Solche Offenbarung ist ein Erkenntnisprozess, der sich nicht erdenken lässt, sondern sich aus der Beziehung zu Gott erschließt (Härle 2012:82f). Wer den verborgenen Gott (*Deus absconditus*) nicht mit dem Herzen, sondern als Objekt, gleichsam intellektuell „von oben“ her, zu erkennen versucht,

¹⁷² In den Interviews beispielsweise unter A1:41; A3:19; A5:29.39.63.75.81; A6.33; A7:37. Diese Stellen wurden teilweise im Code Matrix Browser (vgl. Codesystem 4, Seite 220) unter der Kategorie „Theologie“ vermerkt und beispielsweise in der Geschichte (*story line*) (vgl. Kapitel 6.3.1) ausgeführt.

landet beim Gott der Spekulation (WA 44:591f). Nicht *ratio*, sondern *relatio* zu Gott löst die Spannung und gibt Frieden in das Herz des Menschen (Phil 4,7).

Das Vaterunser ist ein Beispiel dafür wie das Paradox der Liebe und Heiligkeit Gottes untrennbar im Leben christlicher Existenz verankert ist. Der Beginn des Vaterunser „Unser Vater im Himmel! Dein Name werde geheiligt“ (Mt 6,9) weist mit dem „unser“ auf den ganz nahen Gott (*Deus revelatus*), den wir vertrauensvoll „Vater“ nennen. Und zugleich weist es mit dem „im Himmel“ (*Deus absconditus*) auf den uns fernen Gott. Im Hohepriesterlichen Gebet wird Gott als „Heiliger Vater“ angesprochen und geoffenbart (Joh 17,11). Mit der Bezeichnung „Vater“ treten Attribute wie Gnade, Barmherzigkeit, Treue und Geduld in den Vordergrund, die zum Wesen seiner göttlichen Vaterschaft gehören (vgl. Ex 34,6; Num 14,18; Ps 86,15), das Wort „heilig“ lenkt den Blick auf Attribute wie Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Weisheit (vgl. Ps 11,7; Röm 15,8; Apk 5,12). So kommt mit der Ansprache „Vater unser“ und dem „geheiligt werde dein Name“ eine Beziehung des Menschen zu Gott zum Ausdruck, die von seiner Liebe, „Vater“, und von seiner Heiligkeit, „geheiligt werde“, geprägt ist. Diesen Weg zum Gott der Liebe und der Heiligkeit weist uns Christus, wenn er sagt: „Darum sollt ihr so beten“ (Mt 6,9).

Mit der explorativen Gemeinde-Identität wurde bewusst ein Begriff gewählt, der eine kognitive Dimension von Wissen, eine affektive Dimension von Motivation und Einstellung, und eine pragmatische Dimension von Können und Umsetzung einschließt. Exploration vollzieht sich sowohl im theoretischen Lernen (kognitiv) als auch im emotionalen Wahrnehmen (affektiv) und in der praktischen Umsetzung (pragmatisch). Wobei Wissen (kognitiv) und Leben (pragmatisch) in einer korrelativen Abhängigkeit zueinander stehen (vgl. Memo 169; A6:29), gemäß dem Motto: Wir wissen es nicht, weil wir es nicht leben – wir leben es nicht, weil wir es nicht wissen (siehe dazu Tabelle 18).

| Explorative Erkenntnis vollzieht sich... | |
|--|--|
| 1. Kognitiv | durch biblisch-theologisches Reflektieren, Lernen, Erfassen, Erkennen |
| 2. Affektiv | emotional, expressiv, im Lieben Gottes und des Nächsten, Spiritualität |
| 3. Pragmatisch | durch Dienen, Verkündigen, Helfen, Gehorsam, Charismen leben |

Tabelle 18: Kognitive, affektive und pragmatische Aspekte explorativer Erkenntnis

8.7 Thesen explorativer Gemeinde-Identität als Wirkungsprinzip

Die Korrelation einer explorativen Gemeinde-Identität zur Welt kann unter verschiedenen Gesichtspunkten in Thesen umrissen werden. Diese Thesen reflektieren Förderfaktoren respektive Hemmfaktoren für die Wirksamkeit der (Frei-)Kirche im BEFG in ihrer Korrelation zur Welt (siehe dazu Tabelle 19).

Wo Welt lebt, als wäre Gott tot, braucht sie eine (Frei-)Kirche, die Gott in seiner Liebe und Heiligkeit „lebendig“ macht (vgl. Joh 3,16; A2:51; A5:57).

Wenn (Frei-)Kirche sich als eine Art Sozialreformer in der Welt versteht, die nur für gewisse Defizite des Staates aufkommt (A4:31), hat sie ihre zentrale Bedeutung verloren, Gottes Wesen zu repräsentieren und Menschen dabei zu helfen, Gott zu entdecken.

Wo (Frei-)Kirche mit der Zeit geht, wird sie im Rückblick auf die Zeit schmerzlich erkennen, wo sie der Welt hätte widerstehen müssen (vgl. A1:3.51).

Wenn (Frei-)Kirche nicht auch auf Konfrontationskurs mit Werten ihrer Zeit steht, ist sie nicht von der Liebe und Heiligkeit Gottes, sondern von den irdischen Zeitläufen vereinnahmt (vgl. A1:3; A3:15; A5:81).

Wo (Frei-)Kirche ein Ort der Verherrlichung Gottes ist, werden Bedürfnisse oder Ängste, die aus einem ungebremsen Materialismus erwachsen, in die Schranken gewiesen (vgl. A4:72.74).

Wenn (Frei-)Kirche weiß, wozu sie da ist, wird sie sich nicht in gut gemeinten Aktionen im Gottesdienst und in der Welt verlieren (vgl. A1:41; A2:11.49; A4:45; A5:55).

Wo die Präsenz Gottes seine Kirche nicht in Anbetung und Staunen versetzt (vgl. A7:37.41) und damit gleichzeitig auch aufrüttelt und erschreckt, wird Kirche banal und belanglos (vgl. Mt 28,17; Lk 5,8; Apg 5,1ff; 1Kor 11,30; Apk 1,17).

Wo die Wahrheit unter dem Panzer vermeintlicher Liebe erstickt, ist nicht Liebe am Werk, sondern bestenfalls ein Streben nach Harmonie (A3:21).

Wo Gott in seiner Liebe und Heiligkeit erkannt wird, wird der Einsatz für die Welt, sei es beispielsweise durch Diakonie oder Evangeliumsverkündigung, von Freude und Substanz geprägt sein (vgl. A1:39.55; A2:15).

Nur wenn zum Pastorendienst ausgebildete Theologen und Theologinnen von der Liebe und Heiligkeit Gottes selbst ergriffen sind, haben sie der Kirche, in der sie ihren Dienst verrichten, etwas zu sagen (vgl. A1:15; A2:21).

Wo Gott recht gesehen wird, wird auch recht gehandelt. Wo nicht recht gehandelt wird, wird Gott nicht recht gesehen. Es ist unmöglich, als Kirche in der Nähe seiner Liebe und Heiligkeit zu sein, ohne wesentlich dadurch verändert zu werden (vgl. A2:11.13.25.49).

Wenn (Frei-)Kirche Gott liebt und seine Heiligkeit erkennt, wird sie aus ihrer individualistischen Klammer befreit und in einen Kontext der Verantwortung gegenüber den Menschen und der Schöpfung gestellt (vgl. Memo 12; A1:3).

Wenn (Frei-)Kirche Gott als heilig entdeckt, entdeckt sie auch den Auftrag, die Schöpfung zu bewahren und erkennt, dass es nicht möglich ist, Gott zu lieben, ohne auch das von ihm Geschaffene zu lieben (vgl. Memo 12; A1:3).

Wo (Frei-)Kirche Gott entdeckt, erkennt sie auch, dass die alte Welt sich erschöpfen wird und eine neue Welt auf sie wartet. Sie ist befreit von einer Fixierung auf die Erhaltung der Welt, da sie weiß, dass diese Welt nicht ewig existieren wird.

Tabelle 19: Thesen einer explorativen Gemeinde-Identität

8.8 (Frei-)Kirche in der Korrelation zur Welt – wozu?

Das Alleinstellungsmerkmal der Kirche wie auch der Freikirche im BEFG erweist sich nicht in Betriebsamkeit und Aktivität, sondern in ihrem Sein (A2:9.11.47.49). Dieses Sein drückt sich in dem Streben aus, Gott zu verherrlichen (A2:55; A4:53): „Damit wir etwas seien zum Lob seiner Herrlichkeit“ (Eph 1,12). Oberstes Prinzip der Kirche, gleichsam das Proprium, das bestimmt, was sie als Kirche tut und lässt, ist die Verherrlichung Gottes (vgl. Kapitel 2.5.2). Wobei die Verherrlichung Gottes niemals stoisch oder in sich fokussiert sein kann, sondern nach außen gerichtet ist, aktiv im Engagement für die Welt. Als (Frei-)Kirche agiert sie in der Welt, um Gottes Wesen darin darzustellen (vgl. Kapitel 2.5.3). Weil seine Liebe sich in der Hingabe zur Welt äußert, engagiert sie sich in der Welt.

Licht und Salz

Die Verherrlichung Gottes als oberstes Prinzip bedeutet nicht, dass Kirche der Welt gegenüber gleichgültig ist. Ganz im Gegenteil: Gerade die Metapher der Kirche als Licht und Salz in der Welt ist die Überschrift schlechthin für eine wirkungsvolle Korrelation der (Frei-)Kirche zur Welt.¹⁷³ Als Kirche stellt sie ihr Licht nicht unter den Scheffel, sondern sichtbar für die Welt auf einen Leuchter. Das Licht auf dem Leuchter sind gute Werke, die Menschen sehen und Gott dafür preisen (Mt 5,16). Ebenso soll das Salz zur Verherrlichung Gottes salzen (Mk 9,50), was beispielsweise durch wahrhaftiges Reden (Kol 4,6) oder durch den Einsatz für Gerechtigkeit zum Ausdruck kommt (vgl. A2:45.47; A5:13; A6:17). Rückzug aus der Welt („Christ against Culture“) ist nur dann möglich, wenn der Rückzug Gott mehr verherrlicht als das Bleiben und Einwirken in der Welt. So hat sie sich als Kirche von der Welt zu distanzieren, wenn sie in

¹⁷³ Unter Kapitel 2.5.3 und 2.6 wurde ausgeführt, was in dieser Arbeit unter der Licht- und Salzwirkung der Kirche für die Welt zu verstehen ist.

Gefahr steht, zur Komplizin von Korruption, Ungerechtigkeit oder Unwahrhaftigkeit zu werden (vgl. 1Joh 2,15–17). Selbst wenn sie auf Feindseligkeit oder Verfolgung aus der Welt trifft, ist sie nicht verwirrt, da sie die Worte ihres Herrn kennt: „Haben sie mich verfolgt, so werden sie euch auch verfolgen“ (Joh 15,20). Gerade in der Nichtanpassung an die Welt besteht ihr Beitrag für die Welt. Dann bringt sie Licht, zum Beispiel in die Dunkelheit von Korruption, Unterdrückung oder Lügengebäuden und göttliches Salz in Fades, wie Sinnlosigkeit, Orientierungslosigkeit, Banalität oder Dekadenz (vgl. Eph 4,25–32). In ihrem Licht- und Salzsein bewahrt sie sich auch ihre gewisse Anstößigkeit in der Welt. Die Metapher Jesu von Salz und Licht verdeutlicht, dass sie als Kirche nicht in Anpassung, sondern in einer konstruktiv prägenden Differenz zur Welt lebt. Die Aussage von Matthias Horx (2014:105) in Bezug auf Mann und Frau, „Gleichheit schafft Stress. Differenz schafft Kompetenz“ kann in ähnlicher Weise auf die Frage der Verhältnisbestimmung von (Frei-)Kirche und Welt bezogen werden.

Als Freikirche im BEFG gilt es immer wieder neu zu entdecken, wie Gott durch den Heiligen Geist führt, wann ein „against Culture“, wann ein „Culture in Paradox“ und wann ein „Transformer of Culture“ ihr Auftrag zur Verherrlichung Gottes ist (vgl. Kapitel 8.3.2). Sie steht in der Aufgabe, sich in dieser Gleichzeitigkeit des Verschiedenen zu trainieren. Bei all dem weiß sie, dass Gott sie nicht allein lässt. Sie rechnet mit dem übernatürlichen Einwirken Gottes, für das Gott ihr Charismen zur Verfügung gestellt hat (A1:9.15.21.51).

8.9 Schlusswort und Ausblick

Kirche wie die Freikirche im BEFG erhält ihre Berufung nicht aus der Perspektive menschlicher Reflexionen oder Bedürfnisse, sondern sie ist ihr „von oben“ gegeben. Ihre Identität erhält sie allein von Gott: Aus der Erkenntnis seiner selbst erwächst der Kirche ihre Identität (Eph 1,17). Christus selbst gibt diese Identität vor, indem er der Kirche zuspricht, Licht und Salz der Welt zu sein (Mt 5,13–16). Kirche ist von Gott berufen und befähigt ihn zu verherrlichen, indem sie sein Wesen in der Welt abbildet. Diese Abbildung wird konkret in der Liebe und Heiligkeit Gottes. Liebe ohne Heiligkeit ist genauso wenig Gott entsprechend wie Heiligkeit ohne Liebe. Was sich Kirche nennt, aber nicht nach Liebe und Heiligkeit Gottes schmeckt, ist keine Kirche.

Ohne die paradox scheinende Zusammenschau von Liebe und Heiligkeit steht die (Frei-)Kirche in der Gefahr, in Extreme zu verfallen, beispielsweise einseitig zu Sozialromantikern oder zu Moralaposteln zu werden und dabei menschliche Ideologien und Konstruktionen

an Stelle des lebendigen Gottes abzubilden. Eine (Frei-)Kirche aber, die sich der paradoxen Zusammenschau von Liebe und Heiligkeit stellt, ist weder orthodox mit einem in Regeln gefassten Glauben, der das richtige Wissen mit der konkreten Tat der Liebe verwechselt, noch ist sie ein profillos sich verströmendes Fluidum diffuser Sozialromantik. Wo (Frei-)Kirche sich auf dem Weg befindet Gott zu entdecken und die kreative Spannung zwischen Liebe und Heiligkeit als wesenhaft zu ihr gehörend versteht, hat sie der Welt etwas zu geben, was nur sie imstande ist zu geben. Wo (Frei-)Kirche ihre Identität nicht in der Spiegelbildfunktion des Wesens Gottes entdeckt, schafft sie sich als Kirche für die Welt selbst ab. In ihrer Spiegelbildfunktion hat sie als (Frei-)Kirche den Auftrag, eine Ethik der Liebe und der Heiligkeit Gottes für die Welt durch ihr Leben und ihr Verhalten sichtbar zu machen. Eine Ethik, die ihre Substanz aus der Heiligkeit seiner Gebote empfängt. Das Auseinanderreißen von Liebe und Heiligkeit Gottes hat seit der Aufklärung auch in der Sozialethik des Christentums zu einem weitreichenden Missverständnis und einer Verödung der Moral geführt. In der Morallehre wurde das Gebot der Nächstenliebe sowohl von dem Empfangen der Agape als göttlicher Gabe (Röm 5,5) als auch von ihrer Quelle, der Heiligkeit Gottes, gelöst (Ps 36,10). Damit wurde das Gebot der Nächstenliebe vom Geber und Erhalter dieser Liebe isoliert und die Aufgabe von der Gabe getrennt. Aus der von Gott her zu empfangenden Nächstenliebe wurde die goldene Regel der Menschenachtung, oder wie Immanuel Kant es nannte, ein kategorischer Imperativ (Kant 1986:83). Wo die Liebe erkaltet, hat zuvor Ungerechtigkeit überhand genommen (Mt 24,12). Wo Gerechtigkeit (Heiligkeit) agiert, ist ein geschützter Rahmen, in dem Liebe nicht unterdrückt wird, sondern gedeiht. Die Nähe der Liebe und Heiligkeit Gottes macht etwas mit seiner Kirche. Dort springt etwas von seinem Wesen auf die Kirche über, und sie wird Teil von ihm (Joh 17,21).

(Frei-)Kirche, die nur „lieb“ ist im Sinne von „nett“, wird genauso sterben wie Kirche, die sich nur „heilig“ auf die Fahnen geschrieben hat und dies als Abschottung zur Welt lebt. Kirche ist berufen, in der Welt einen Sinn für die Liebe und Heiligkeit Gottes zu wecken. Eine von der Entdeckung Gottes „getriebene“ (Frei-)Kirche stellt dar, was es bedeutet Gott zu fürchten (vgl. 2Kor 5,11) und Gott zu lieben (vgl. 2Kor 5,14). Ihr Verlangen, in der Welt zu wirken, erhält sie aus ihrer Gesinnung, geprägt von der Liebe und Heiligkeit Gottes. Die Freikirche im BEFG ist herausgefordert, als „Explorer“ der Liebe und Heiligkeit Gottes sichtbar in der Welt zu agieren. Die explorative Identität der Gemeinde bietet hier Ansatzpunkte für ein substanzielleres Wirken in die Welt hinein, das in ihrer Erkenntnis nie abgeschlossen ist, sondern sich fortwährend auf dem Weg der Entdeckung befindet. Eine explorative Gemeinde-

Identität beschreibt nicht weniger als eine *ecclesia semper reformanda*. Das Ergebnis der Studie weist nach, dass eine explorative Gemeinde-Identität die Licht- und Salzwirkung der Freikirche im BEFG in ihrer Korrelation zur Welt zu erhöhen vermag.

Nicht nur die *missio Dei*, sondern ebenso die Kirche ist dazu gegeben, das Wesen Gottes widerzuspiegeln. Daher können Mission oder Kirche nicht dogmatisch per Definition im Sinne eines „Mission ist...“ oder eines „Kirche ist...“ umfassend beschrieben werden – was wiederum ein Hinweis auf ihren göttlichen Ursprungs ist.¹⁷⁴ So fußen die *missio Dei* und die Kirche nicht in einem legalistisch verstandenen Missionsbefehl, sondern im Wesen Gottes: im Geheimnis seiner Heiligkeit und dem Wunder seiner Liebe (vgl. Saayman 1994:1). Nicht zuletzt geht es in der *missio Dei* und in seiner Kirche um das Entdecken des Geheimnisses der Liebe und Heiligkeit Gottes in Beziehung zur Welt. Möge diese Arbeit ein Beitrag dazu sein, dass (Frei-)Kirche etwas von dem paradoxen Geheimnis der Liebe und Heiligkeit Gottes für sich und für die Welt entdeckt.

Ausblick

Explorative Gemeinde-Identität bedeutet nichts weniger als Gott immer wieder neu zu entdecken und nicht gemäß dem Wind der Zeit Gott immer wieder neu zu erfinden. Es wird für die Freikirche im BEFG einen nicht unerheblichen Perspektivenwechsel bedeuten Gott neu zu entdecken, das heißt alte Pfade zu verlassen und sich auf neue Wege einzulassen. Gott in seiner Liebe und Heiligkeit neu zu entdecken kann bedeuten Gott neu zu vertrauen, Gott neu zu fürchten, Gott neu zu danken, Gott neu zu gehorchen, Gott neu anzubeten. Gott in seiner Liebe und Heiligkeit neu zu entdecken, kann aber auch bedeuten neue Ausdrucksformen im Gottesdienst zu wagen, Wege außerhalb der Diakonie in die Gesellschaft zu gehen (beispielsweise durch Kunst, Medien, Politik, Wirtschaft) oder Strukturen zu verändern, um Menschen auf die „himmlische“ Entdeckungsreise mitzunehmen. Wer Gott „verstehen“ will, muss erkennen, was seine Liebe und seine Heiligkeit bedeuten. Wo Kirche seine Liebe, oder, wie in unserer Zeit, seine Heiligkeit verschweigt und durch Lapidares ersetzt, verliert sie Gott. Die (Frei-)Kirche muss Formen finden, wie sie die Liebe und Heiligkeit Gottes in die heutige Zeit übersetzt, ohne dabei ihre paradoxe Anstößigkeit und damit ihre Kraft zu verlieren. In einer Welt, in der die Sinnhorizonte verschwimmen, Indifferenzen überhand nehmen und Werte

¹⁷⁴ Es heißt nicht „Gott ist der Zorn“ oder „Gott ist die Freiheit“, wohl aber „ich bin heilig“ (1Petr 1,16) und „Gott ist die Liebe“ (1Joh 4,16). Heiligkeit und Liebe sind die dominanten Seinsoffenbarungen des Wesens Gottes.

entwertet werden, bedarf die Welt des Heiligen, das die Kirche mit beauftragt ist in die Welt zu bringen. Wenn die (Frei-)Kirche keine angemessene Vorstellung von Gott und der Welt hat, kann sie Mission in der Welt nicht angemessen leben. Die (Frei-)Kirche findet ihre Identität in ihrer Beziehung zu Gott und der Welt.

Wo (Frei-)Kirche sich aufmacht, „den ganzen Gott“ zu entdecken, wird sie in der Welt etwas Einmaliges zu sagen haben. Die Relation Gott–Mensch darf nicht funktionalisiert werden. Der Mensch ist weder für Gott da (Fixierung auf Heiligkeit), noch ist Gott für den Menschen da (Fixierung auf Liebe). Weit über solche Einseitigkeiten hinweg gilt es, Gott als Vater und die Menschen als Söhne und Töchter in einer großartigen Schöpfung zu entdecken. Wo Gott in der Komplementarität von Liebe und Heiligkeit entdeckt wird, entdeckt Kirche ihre Identität und ihren Auftrag für die Welt. Dann ist (Frei-)Kirche in der Lage ihren Weltbezug so zu leben, dass Gott darin sichtbar wird.

Soli Deo Gloria

Bibliographie

- Althaus, Paul 1926. *Die letzten Dinge: Entwurf einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Althaus, Paul 1984. *Die christliche Wahrheit: Lehrbuch der Dogmatik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Apel, Karl-Otto 1995. *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Aschoff, Friedrich 2004. *Hinterher gesehen: GGE Biografie*. Hannoversch Münden: GGE-Verlag.
- Asquith, Cynthia 1962. *Ein Leben mit Tolstoi: Die Ehe der Gräfin Sofia mit Leo Tolstoi*. München: Biederstein.
- Bainton, Roland H. [1960] 2008. *Christian Attitudes toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation*. Nashville: Abington.
- Balthasar, Hans Urs von 1950. *Theologie der Geschichte: Ein Grundriss*. Einsiedeln: Johannes.
- Balthasar, Hans Urs von 1985. *Theologik*. Bd. 2, *Wahrheit Gottes*. Einsiedeln: Johannes.
- Balthasar, Hans Urs von 1987. *Cordula oder der Ernstfall*. 4. Auflage. Einsiedeln: Johannes.
- Balthasar, Hans Urs von 2012. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*. Edinburgh: T & T Clark.
- Barth, Karl 1927. *Die christliche Dogmatik*. Bd. 1, *Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur christlichen Dogmatik*. München: Kaiser.
- Barth, Karl 1934. *Nein! Antwort an Emil Brunner*. München: Kaiser.
- Barth, Karl 1940. *Der Römerbrief*. 7. Auflage. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Barth, Karl 1940–1979. *Die Kirchliche Dogmatik (KD)*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Bauckham, Richard 2002. *God and the Crisis of Freedom: Biblical and Contemporary Perspectives*. Louisville: John Knox.
- Bedford-Strohm, Heinrich 2012. *Position beziehen: Perspektiven einer öffentlichen Theologie*. München: Claudius Verlag.
- Bell, Rob 2013. *Das letzte Wort hat die Liebe: Über Himmel und Hölle und das Schicksal jedes Menschen, der je gelebt hat*. 2. Auflage. Gießen: Brunnen.
- Benedictus 2011. *Die Benediktsregel: Lateinisch/Deutsch*. Hg. von Ulrich Faust. Stuttgart: Reclam.
- Benne, Robert 1995. *The Paradoxical Vision: A Public Theology for the Twenty-first Century*. Minneapolis: Fortress.
- Berger, Klaus 2005. *Formen und Gattungen im Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bettscheider, Heribert 1987. Befreiung, in Müller, Karl & Sundermeier, Theo (Hg.): *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*. Berlin: Reimer, 34–42.

- Bevans, Stephen B. & Schroeder, Roger P. 2011. *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today*. New York: Orbis Books.
- Bevans, Stephen B. 2013. *Models of Contextual Theology*. Revised and Expanded Edition. New York: Orbis Books.
- Beyerhaus, Peter 1996. *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission*. Bd. 1, *Die Bibel in der Mission*. Wuppertal: Brockhaus.
- Blanke, Fritz 1928. *Der verborgene Gott bei Luther*. Berlin: Furche.
- Blaumeister, H. 2001. Einführung in die qualitative Sozialforschung, in Hug, Theo (Hg.): *Wie kommt Wissenschaft zu Wissen?* Bd. 1, *Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten*. Hohengehren: Schneider, 31–33.
- Bloch, Ernst [1959] 1976. *Das Prinzip Hoffnung*. 3 Bde. Frankfurt: Suhrkamp.
- Blumer, Herbert 2013. *Symbolischer Interaktionismus: Aufsätze zu einer Wissenschaft der Interpretation*. Hg. von Heinz Bude & Michael Dellwing. 1. Auflage. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bockmühl, Klaus 1974. *Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*. Gießen: Brunnen.
- Boff, Leonardo 1990. *Kleine Trinitätslehre*. Düsseldorf: Patmos.
- Böhm, Andreas 2010. Theoretisches Codieren: Textanalyse in der Grounded Theory, in Flick, Kardorff & Steinke 2010, 475–484.
- Boman, Thorleif 1983. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. 7. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bosch, David Jacobus [1991] 2000. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. 15. Auflage. New York: Orbis Books.
- Bremer, Helmut 2002. *Soziale Milieus und Kirche*. Hg. von Wolfgang Vögele, Helmut Bremer & Michael Vester. Würzburg: Ergon.
- Brixel, Harald 2012. Die Verwirklichung des allgemeinen Priestertums als Grundfrage missionarischen Gemeindeaufbaus – dargestellt am Beispiel der Evangelischen Gemeinde Schönblick als Modell wachstumsorientierter Gemeindearbeit. DTh-These. University of South Africa, Pretoria. Online im Internet: URL: <http://hdl.handle.net/10500/13113> [Stand 2017-07-17].
- Brockhausredaktion (Hg.) 1968. *Enzyklopädie*. 19. Auflage. Bd 1, Mannheim: Brockhaus.
- Brunner, Emil 1930. *Der Mittler: Zur Besinnung über den Christusglauben*. 2. Auflage. Tübingen: Mohr.
- Brunner, Emil 1932. *Das Gebot und die Ordnungen: Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*. Tübingen: Mohr.
- Brunner, Emil 1934. *Natur und Gnade: Zum Gespräch mit Karl Barth*. Tübingen: Mohr.
- Brunner, Emil 1941. *Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*. 3. Auflage. Zürich: Zwingli.
- Brunner, Emil 1952. *Eros und Liebe: Vom Sinn und Geheimnis unserer Existenz*. Hamburg: Furche.
- Brunner, Emil 1972. *Die christliche Lehre von Gott*. Bd. 1, Zürich: Theologischer Verlag.

- Bryant, Anthony & Charmaz, Kathy 2010. *The SAGE Handbook of Grounded Theory*. Los Angeles: Sage Publication.
- BSLK 1956. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. 3. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Buber, Martin 1983. *Ich und Du*. 11. Auflage. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Bucher, Rainer 2002. Über Stärken und Grenzen der „Empirischen Theologie“. *Theologische Quartalschrift* 182, 128–154.
- Bultmann, Rudolf 1984. *Glaube und Verstehen*. 4 Bde. Tübingen: Mohr.
- Calvin, Johannes 1928. *Unterricht in der christlichen Religion*. Hg. von Karl Müller. Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins.
- Carson, Donald A. 2009. *Ach, Herr, wie lange noch? Gedanken über das Leiden und andere Nöte*. 2. Auflage. Niederbüren: Esras.
- Carson, Donald A. 2010. *Christ and Culture Revisited*. 2. Auflage. Nottingham: InterVarsity.
- Carter, Craig A. 2007. *Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective*. Grand Rapids: Brazos.
- Chan, Francis 2015. *Eine vollkommen verrückte Liebe: Überwältigt von einem Gott, der nie aufgibt*. Marburg: Francke.
- Coenen, Lothar & Haacker, Klaus 2000. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. (ThBLNT), Wuppertal: Brockhaus.
- Cullmann, Oscar 1948. *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Stuttgart: Evangelischer Verlag.
- Cullmann, Oscar 1958. *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr.
- Cullmann, Oscar 1965. *Heil als Geschichte: Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr.
- Cunningham, David S. 2008. *Christian Ethics: The End of the Law*. New York: Routledge.
- Danz, Christian & Schüßler, Werner 2011. *Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte – Probleme – Perspektiven*. Berlin: De Gruyter.
- Dawson, Christopher 1948. *Religion and Culture*. West Conshohocken: Templeton.
- Deichgräber, Reinhard 1983. Art. Formeln, in *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Bd. 11, Berlin: De Gruyter, 256–263.
- Diefenthaler, Jon 1986. *H. Richard Niebuhr: A Lifetime of Reflections on the Church and the World*. Macon: Mercer University Press.
- Diekmann, Andreas & Preisendörfer, Peter 2001. *Umweltsoziologie: Eine Einführung*. Hamburg: Rowohlt.
- Dudenredaktion (Hg.) 1963. *Duden: Das Herkunftswörterbuch: Eine Etymologie der deutschen Sprache*. Bd. 7, Mannheim: Dudenverlag.
- Ebeling, Gerhard 1969. *Wort und Glaube*. Bd. 2, *Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*. Tübingen: Mohr.
- Eckermann, Johann Peter 1881. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Frankfurt: Insel.

- Elert, Werner 1956. *Der christliche Glaube: Grundlinien der lutherischen Dogmatik*. Hamburg: Furche.
- Faix, Tobias 2006. Gottesvorstellungen bei Jugendlichen: Eine qualitative Erhebung aus der Sicht empirischer Missionswissenschaft. DTh-Thesis. University of South Africa, Pretoria. Online im Internet: URL: <http://hdl.handle.net/10500/901> [Stand 2017-07-15].
- Faix, Tobias & Reimer, Johannes (Hg.) 2012. *Die Welt verstehen: Kontextanalyse als Sehhilfe für die Gemeinde*. (Transformationsstudien 3). Marburg: Francke.
- Feuerbach, Ludwig 2016. *Das Wesen des Christentums*. Berlin: Contumax Verlag.
- Flick, Uwe 2000. *Qualitative Forschung: Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. 5. Auflage. Hamburg: Rowohlt.
- Flick, Uwe 2007. *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung*. 7. Auflage. Hamburg: Rowohlt.
- Flick, Uwe 2011. *Triangulation: Eine Einführung*. 3. Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Flick, Uwe; Kardorff, Ernst von & Steinke, Ines (Hg.) 2010. *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*. 8. Auflage. Hamburg: Rowohlt.
- Forell, George Wolfgang 1979. *History of Christian Ethics*. Bd. 1, *From the New Testament to Augustine*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Först, Johannes 2010. *Empirische Religionsforschung und die Frage nach Gott: Eine theologische Methodologie der Rezeption religionsbezogener Daten*. Berlin: LIT.
- Foucault, Michel 1981. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 2012. *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. 22. Auflage. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fowler, James W. 1974. *To See the Kingdom: The Theological Vision of H. Richard Niebuhr*. Nashville: Abingdon.
- Frank, Manfred 1984. *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt: Suhrkamp.
- Friesen, Duane K. 2000. *Artists, Citizens, Philosophers: Seeking the Peace of the City: An Anabaptist Theology of Culture*. Scottsdale: Herald.
- Freytag, Walter; Hartenstein, Karl & Jhmels, Carl (Hg.) 1948. *Der grosse Auftrag: Weltkrise und Weltmission im Spiegel der Whitby-Konferenz des Internationalen Missions-Rats*. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag.
- Frost, Michael & Hirsch, Alan 2008. *Die Zukunft gestalten: Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts*. Mainz: C.P.
- Fuchs, Gotthard 1994. Gewalt und Passion: Plädoyer für mehr Dramatik in Theologie und Kirche. *Religionsunterricht an höheren Schulen* 37; 1994, 88–93.
- Fuchs, Ottmar 2000. Wie funktioniert die Theologie in empirischen Untersuchungen? in, *Theologische Quartalschrift* 180, 191–210.
- García, Alberto L. 1999. Christological Reflections on Faith and Culture, in Menuge 1999, 68–103.

- Gärtner, Stefan; Kläden, Tobias & Spielberg, Bernhard 2014. *Praktische Theologie in der Spätmoderne: Herausforderungen und Entdeckungen*. Würzburg: Echter.
- Gensichen, Hans-Werner 1971. *Glaube für die Welt: Theologische Aspekte der Mission*. Gütersloh: Mohn.
- Gesenius, Wilhelm [1915] 1962. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 17. Auflage. Berlin: Springer.
- Girard, René 2008. *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz: Eine kritische Apologie des Christentums*. Frankfurt: Insel.
- Glaser, Barney G. & Strauss, Anselm L. 1998. *Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung*. Göttingen: Huber.
- Goethe, Johann Wolfgang von 1999. *Faust*. Hg. von Erich Trunz. München: Beck.
- Gollwitzer, Helmut 1955. *Die christliche Gemeinde in der politischen Welt*. 2. Auflage. Tübingen: Mohr.
- Gorringe, Timothy J. 2004. *Furthering Humanity: A Theology of Culture*. Aldershot: Ashgate.
- Gottwald, Norman K. 1989. *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile*. Bloomington: Meyer Stone Books.
- Greene, Collin J. D. 2004. *Christology in Cultural Perspective: Marking Out the Horizons*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Greshake, Gisbert 1999. *An den drei-einen Gott glauben: Ein Schlüssel zum Verstehen*. 2. Auflage. Freiburg: Herder.
- Greshake, Gisbert [1997] 2007. *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*. 5. Auflage. Freiburg: Herder.
- Großhans, Hans-Peter 2003. *Die Kirche – irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Großmann, Siegfried 1977. *Haushalter der Gnade Gottes: Von der charismatischen Bewegung zur charismatischen Erneuerung der Gemeinde*. Kassel: Oncken.
- Großmann, Siegfried 1987. *Hoffnung gewinnen: Glauben und Leben in der Jahrtausendkrise*. 2. Auflage. Kassel: Oncken.
- Großmann, Siegfried 2001. *Der Geist ist Leben: Hoffnung und Wagnis der charismatischen Erneuerung*. 2. Auflage. Clausthal-Zellerfeld: Papierflieger.
- Großmann, Siegfried 2011. *Aufbruch in Gottes Zukunft: Die Endzeitrede Jesu und die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts*. Basel: Brunnen.
- Guardini, Romano 1951. *Das Ende der Neuzeit*. Würzburg: Werkbund.
- Guardini, Romano 1952. *Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen*. Würzburg: Werkbund.
- Guardini, Romano 1976. *Die Existenz des Christen*. München: Schöningh.
- Guthrie, Donald 1985. *New Testament Introduction*. 7. Auflage. Leicester: InterVarsity.
- Hahn, Ferdinand 2011. *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 2, *Die Einheit des Neuen Testaments*. 3. Auflage. Tübingen: Mohr.
- Härle, Wilfried [1995] 2012. *Dogmatik*. 4. Auflage. Berlin: De Gruyter.

- Hartshorne, Charles 1983. *Man's Vision of God and the Logic of Theism*. London: Shoestring.
- Haudel, Matthias 2006. *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes: Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hauerwas, Stanley & Willimon, William H. 2016. *Christen sind Fremdbürger: Wie wir wieder werden, was wir sind: Abenteuer der Nachfolge in einer nachchristlichen Gesellschaft*. Basel: Fontis.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2016. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Nikol.
- Heinze, Thomas 2001. *Qualitative Sozialforschung: Einführung, Methodologie und Forschungspraxis*. München: De Gruyter.
- Helffferich, Cornelia 2010. *Die Qualität qualitativer Daten: Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*. 4. Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hemmerle, Klaus 1978. *Glauben – wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums*. Freiburg: Herder.
- Henry, Patrick G. 1987. Monastic Mission: The Monastic Tradition as Source for Unity and Renewal Today. *The Ecumenical Review* 39, 271–281.
- Herbst, Michael 1996. *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*. Stuttgart: Calwer.
- Hitchcock, James 1997. Christ & Culture: A Dilemma Reconsidered. A New Look at Culture, Christians & the State. *Touchstone* 10.1. (Winter 1997), 13–17.
- Hoekendijk, Johannes C. 1967. *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*. München: Kaiser.
- Hoekendijk, Johannes C. 1968. *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*. Stuttgart: Evangelische Buchgemeinde.
- Höhn, Hans-Joachim 2000. Spuren der Gewalt: Kultursoziologische Annäherungen an die Kategorie des Opfers, in Gerhards, Albert & Richter, Klemens (Hg.): *Das Opfer: Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*. Freiburg: Herder, 11–29.
- Hollenweger, Walter J. 1969. *Enthusiastisches Christentum: Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Wuppertal: Brockhaus.
- Hollenweger, Walter J. 1997. *Charismatisch-pfingstliches Christentum: Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Horx, Matthias 2014. *Das Megatrend-Prinzip: Wie die Welt von morgen entsteht*. München: Pantheon.
- Imhof, Paul & Biallowons, Hubert 1983. *Karl Rahner im Gespräch*. Bd. 2, München: Kösel.
- Jefferson, Thomas 2006. *The Jefferson Bible: The Life and Morals of Jesus of Nazareth*. New York: Thompson.
- Joest, Wilfried [1984] 1995. *Dogmatik*. Bd. 1, *Die Wirklichkeit Gottes*. 4. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Joest, Wilfried & Lüpke, Johannes von 2010. *Dogmatik*. Bd. 1, *Die Wirklichkeit Gottes*. 5. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Joest, Wilfried & Lüpke, Johannes von 2012. *Dogmatik*. Bd. 2, *Der Weg Gottes mit dem Menschen*. 5. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Johnson, Keith L & Larson, Timothy (Hg.) 2012. *Bonhoeffer, Christ and Culture*. Downers Grove: InterVarsity.
- Jones, Peter 1992. *The Gnostic Empire Strikes Back: An Old Heresy for the New Age*. Phillipsburg: P&R.
- Jüngel, Eberhard 2010. *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. 8. Auflage. Tübingen: Mohr.
- Kähler, Martin 1908. *Angewandte Dogmen*. Leipzig: Deichert.
- Kähler, Martin 1971. *Schriften zu Christologie und Mission*. München: Kaiser.
- Kaiser, Walter C. Jr. 2000. *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*. Grand Rapids: Baker.
- Kallestad, Walt 2002. *Mit offenen Armen*. Gießen: Brunnen.
- Kant, Immanuel 1977. *Der Streit der Fakultäten*. Hg. von W. Weisschedel. Bd. 11, Berlin: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel 1985. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam.
- Kant, Immanuel 1986. *Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart: Reclam.
- Kramm, Thomas 1979. *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*. Aachen: Missio aktuell.
- Kaufmann, Franz-Xaver 1979. *Kirche begreifen: Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*. Freiburg: Herder.
- Kaufmann, Franz-Xaver 1989. *Religion und Modernität: Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen: Mohr.
- Kelle, Udo & Kluge, Susann 2010. *Vom Einzelfall zum Typus: Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung*. 2. Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kierkegaard, Sören 2014. *Einübung im Christentum: Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen. Das Buch Adler oder Der Begriff des Auserwählten*. 4. Auflage. München: DTV.
- Kimball, Dan 2003. *Emerging Church: Die postmoderne Kirche. Spiritualität und Gemeinde für neue Generationen*. Asslar: C.P.
- Kirk, Russel 1993. Civilisation Without Religion. *Touchstone* 6.1. (Winter 1993), 5–9.
- Kittel, Gerhard (Hg.) 1933–1979. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kläden, Tobias 2014. Johannes (Hans) A. van der Ven, in Gärtner, Stefan; Kläden, Tobias & Spielberg, Bernhard: *Praktische Theologie in der Spätmoderne: Herausforderungen und Entdeckungen*. Würzburg: Echter, 177–190.
- Kliever, Lonnie D. 1977. *H. Richard Niebuhr*. Waco: Word Book.
- Kraemer, Hendrik 1940. *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Kraemer, Hendrik 1959. *Religion und christlicher Glaube*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

- Kroeber, Alfred, L. & Kluckhohn, Clyde 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Massachusetts: Cambridge.
- Kuckartz, Udo 2005. *Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kuckartz, Udo 2012. *Qualitative Inhaltsanalyse: Methoden, Praxis, Computerunterstützung*. Weinheim: Beltz.
- Kümmel, Werner Georg 1983. *Einleitung in das Neue Testament*. 21. Auflage. Heidelberg: Druckhaus Darmstadt.
- Küng, Hans 1978. *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*. München: Piper.
- Lamnek, Siegfried & Krell, Claudia 2016. *Qualitative Sozialforschung: Mit Online-Materialien*. 6. Auflage. Basel: Beltz.
- Leggett, Anthony J. 1989. *Physik: Probleme – Themen – Fragen*. Berlin: Akademie Verlag.
- Lehmann, Karl (Hg.) 1984. *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen: Karl Rahner zum 80. Geburtstag*. Freiburg: Schnell und Steiner.
- Lehmkuhler, Karsten 1996. *Kultus und Theologie: Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1996. *Versuche in der Theodizee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*. Hamburg: Meiner.
- Lessing, Gotthold Ephraim 1839. *Sämtliche Werke*. Hg. von Karl Lachmann, Bd. 10, Berlin: Boß'sche Buchhandlung.
- Lewis, C. S. 1979. *Was man Liebe nennt: Zuneigung – Freundschaft – Eros – Agape*. 2. Auflage. Gießen: Brunnen.
- Lewis, C. S. 1982. *The Screwtape Letters*. New York: HarperCollins.
- Lucado, Max 2008. *3:16 – Zahlen der Hoffnung*. 3. Auflage. Aßlar: Gerth Medien.
- Luther, Martin 1883–2009. *D. Martin Luthers Werke*. Weimarer Ausgabe (WA). Weimar: Böhlhaus.
- Luther, Martin 2004. *Von der Freiheit eines Christenmenschen: Von weltlicher Obrigkeit. Sermon von den guten Werken*. 3. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Luther, Martin 2012. *Von weltlicher Obrigkeit*. Hamburg: Tredition.
- Luther, Ralf 1998. *Neutestamentliches Wörterbuch: Eine Einführung in Sprache und Sinn der urchristlichen Schriften*. Metzingen: Franz.
- MacArthur, John 2004. *Zwölf ganz normale Menschen*. Bielefeld: CLV.
- Machen, Gresham J. 2009. *Christianity and Liberalism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Machen, Gresham J. [1913] 2011. *Christianity and Culture*. Fort Worth: Religious Affections Ministries.
- MacIntyre, Alasdair 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2. Auflage. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair 1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Malinowski, Bronislaw [1944] 1975. *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*. Berlin: Suhrkamp.
- Mardsen, George 1999. Transforming Niebuhr's Categories. *Insights. The Faculty Journal of Austin Seminary* 115(1), 4–15.
- Martindale, Wayne 1999. *Christianity and Culture: The China Challenge*, in Menuge 1999, 145–166.
- Marty, Martin 1974. Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion, in Richey, Russell E. & Jones, Donald G. (Hg.): *American Civil Religion*. New York: Harper and Row, 139–157.
- Mayer, Horst Otto 2009. *Interview und schriftliche Befragung: Entwicklung, Durchführung, Auswertung*. 5. Auflage. München: De Gruyter.
- Mayring, Philipp 2015. *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. 12. Auflage. Basel: Beltz.
- McGavran, Donald A. 1990. *Gemeindegrowth verstehen: Eine grundlegende Einführung in die Theologie des Gemeindeaufbaus*. Lörrach: Simson Verlag.
- McLaren, Brian D. 2008. *Höchste Zeit umzudenken! Jesus, globale Krisen und die Revolution der Hoffnung*. Marburg: Francke.
- Mead, George Herbert 1973. *Geist, Identität und Gesellschaft: Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Hg. von Charles W. Morris, George Herbert Mead & Ulf Pacher. 17. Auflage. Frankfurt: Suhrkamp.
- Menuge, Angus J. L. (Hg.) 1999. *Christ and Culture in Dialogue: Constructive Themes and Practical Applications*. Saint Louis: Concordia Academic Press.
- Merton, Robert K. & Kendall, Patricia L. 1993. Das fokussierte Interview, in Hopf, Christel & Weingarten Elmar (Hg.): *Qualitative Sozialforschung*. 3. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 171–204.
- Metz, Johann Baptist 1969. *Zur Theologie der Welt*. München: Kaiser.
- Metz, Johann Baptist 1977. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz: Grünewald.
- Metz, Johann Baptist 1994. Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen. *Stimmen der Zeit* 1994(6), 383–392.
- Mey, Günter & Mruck, Katja (Hg.) 2010. *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Meyers Enzyklopädisches Lexikon 1971-1979. 25 Bde. Berlin: Bibliographisches Institut.
- Michaelis, Wilhelm 1946. *Einleitung in das Neue Testament: Die Entstehung, Sammlung und Überlieferung der Schriften des Neuen Testaments*. Bern: BEG Verlag.
- MPL, *Migne Patrologia Latina*. Online im Internet: URL: <http://patristica.net/latina/> [PDF-Datei] [Stand 2017-04-16].
- Moltmann, Jürgen 1968. *Theologie der Hoffnung: Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. 7. Auflage. München: Kaiser.
- Moltmann, Jürgen 1975. Gedanken zur „trinitarischen Geschichte Gottes“. *Evangelische Theologie (EvTh)* 35, 208–223.
- Moltmann, Jürgen 1980. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*. München: Kaiser.

- Moltmann, Jürgen 2005. *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*. 2. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Moltmann, Jürgen 2007. *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. 9. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Moltmann, Jürgen 2010. *Ethik der Hoffnung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Moxter, Michael 2000. *Kultur als Lebenswelt: Studien zum Problem einer Kulturtheologie*. Tübingen: Mohr.
- Nagel, Thomas 1986. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University.
- Negel, Joachim 2005. *Ambivalentes Opfer: Studie zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*. Paderborn: Schöningh.
- Neuer, Werner 1986. *Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik bei Adolf Schlatter: Eine Untersuchung zur Grundlegung christlicher Ethik*. Gießen: Brunnen.
- Newbigin, Lesslie 2001. *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*. London: SPCK.
- Niebuhr, Reinhold 1932. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold 1951. *Glaube und Geschichte: Eine Auseinandersetzung zwischen christlichen und modernen Geschichtsanschauungen*. München: Müller.
- Niebuhr, Richard Howard 1931. *Religious Realism*. Hg. von D. C. Macintosh. New York: Macmillan Company.
- Niebuhr, Richard Howard 1932. The Only Way into the Kingdom of God. *The Christian Century* 49 (Apr 1932), 447–458.
- Niebuhr, Richard Howard 1936. The Attack upon the Social Gospel. *Religion in Life*, 176–181.
- Niebuhr, Richard Howard 1937. *The Kingdom of God in America*. New York: Harper.
- Niebuhr, Richard Howard 1941. *The Meaning of Revelation*. New York: Macmillan.
- Niebuhr, Richard Howard 1945. Toward the Independence of the Church, in Niebuhr, Richard Howard; Pauck, Wilhelm & Miller, Francis P. (Hg.): *The Church Against the World*. Chicago: Harper, 128–139.
- Niebuhr, Richard Howard 1946. The Responsibility of the Church for Society, in Latourette, Kenneth Scott: *The Gospel, the Church and the World*. New York: Harper, 62–115.
- Niebuhr, Richard Howard 1955. *Christian Ethics*. New York: Ronald Press.
- Niebuhr, Richard, Howard 1960. *Radical Monotheism and Western Culture*. New York: Harper.
- Niebuhr, Richard Howard 1963. *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*. New York: Harper.
- Niebuhr, Richard Howard 1996. *Types of Christian Ethics*, in Stassen, Yeager, & Yoder 1996, 31–89.
- Niebuhr, Richard Howard [1951] 2001. *Christ and Culture*. San Francisco: Harper.
- Nietzsche, Friedrich 2011. *Also sprach Zarathustra*. Berlin: Insel.
- Nietzsche, Friedrich 2016. *Unzeitgemäße Betrachtungen*. 4. Auflage. Frankfurt: Insel.

- Nouwen, Henri J. M. 1987. *Bilder göttlichen Lebens: Ikonen schauen und beten*. Freiburg: Herder.
- Nygren, Anders 1955. *Eros und Agape: Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Otto, Rudolf 2008. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Tübingen: Beck.
- Overbeck, Franz 1919. *Christentum und Kultur*. Hg. von Carl Albrecht Bernoulli. Basel: Schwabe.
- Padilla, René C. 1985. *Mission between the Times: Essays on the Kingdom*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Padilla, René C. 1986. *Anstiftung: Evangelium für die armen Reichen*. Moers: Brendow.
- Pannenberg, Wolfhart (Hg.) 1961. *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart 1983. Atom, Dauer, Gestalt: Schwierigkeiten mit der Prozessphilosophie, in Rapp, Friedrich & Wiehl, Reiner (Hg.): *Whiteheads Metaphysik der Kreativität*. Freiburg: Alber, 185–196.
- Park, Joon-Sik 2007. *Missional Ecclesiologies in Creative Tension: H. Richard Niebuhr and John Howard Yoder*. New York: Lang.
- Pieper, Josef 1998. *Das Viergespann: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß*. München: Kösel.
- Pfleiderer, Georg 2010. Theologie als normative Kulturwissenschaft? *Theologische Zeitschrift Basel ThZ* 4/66, 319–331.
- Plantinga, Cornelius 1995. *Not the Way It's Supposed to Be: A Breviary of Sin*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Pöhlmann, Horst Georg [1973] 1990. *Abriß der Dogmatik: Ein Kompendium*. 5. Auflage. Gütersloh: Mohn.
- Prenter, Regin 1960. *Schöpfung und Erlösung: Dogmatik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Prestige, George Leonard 1956. *God in Patristic Thought*. London: SPCK.
- Przyborski, Aglaja & Wohlrab-Sahr, Monika 2014. *Qualitative Sozialforschung: Ein Arbeitsbuch*. 4. Auflage. München: Oldenbourg.
- Rahner, Karl 1954–1984. *Schriften zur Theologie*. 16 Bde. Einsiedeln: Benziger.
- Rahner, Karl 1956–1973. *Sämtliche Werke: Enzyklopädische Theologie*, Hg. von K. Lehmann u.a. Freiburg: Herder.
- Rahner, Karl 1960. Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in Rahner, Karl: *Schriften zur Theologie*. Bd. 4, *Neuere Schriften*. Einsiedeln: Benziger, 51–102.
- Rahner, Karl 1964–72. *Handbuch der Pastoraltheologie: Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*. Hg. von Karl Rahner u.a., 6 Bde. Freiburg: Herder.
- Rahner, Karl 1965. Die anonymen Christen, in Rahner, Karl: *Schriften zur Theologie*. Bd. 6, *Neuere Schriften*. Einsiedeln: Benziger, 545.

- Rahner, Karl 1975. Glaubensbegründung heute, in Rahner, Karl: *Schriften zur Theologie*. Bd. 12, *Theologie aus Erfahrung des Geistes*. Einsiedeln: Benziger, 17–40.
- Rahner, Karl 1976. *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg: Herder.
- Rahner, Karl & Vorgrimler, Herbert 1998. *Kleines Konzilskompendium: Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*. Freiburg: Herder.
- Ramsey, Paul 1961. *War and the Christian Conscience: How Shall Modern War Be Conducted Justly?* Durham: Duke University.
- Ratzinger, Joseph (BENEDIKT XVI) 2005. *Gott und die Welt: Glauben und Leben in unserer Zeit*. München: Knauer.
- Ratzinger, Joseph (BENEDIKT XVI) 2006. *Gott ist die Liebe: Die Enzyklika «Deus caritas est»*. Freiburg: Herder.
- Rauschenbusch, Walter 1907. *Christianity and the Social Crisis*. New York: Harper.
- Reichertz, Jo 2013. *Die Abduktion in der qualitativen Sozialforschung: Über die Entdeckung des Neuen*. 2. Auflage. Wiesbaden: Springer.
- Reimer, Johannes 2004. *Leiten durch Verkündigung: Eine unentdeckte Dimension*. Gießen: Brunnen.
- Reimer, Johannes 2009a. *Die Welt umarmen: Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. (Transformationsstudien 1). Marburg: Francke.
- Reimer, Johannes 2009b. Die zur Verantwortung für die Welt gerufene Gemeinde, in Faix, Tobias, Reimer, Johannes & Brecht, Volker (Hg.): *Die Welt verändern: Grundfragen einer Theologie der Transformation*. (Transformationsstudien 2). Marburg: Francke, 34–41.
- Reimer, Johannes 2013. *Hereinspaziert! Willkommenskultur und Evangelisation*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Riecker, Siegbert 2008. *Mission im Alten Testament? Ein Forschungsüberblick mit Auswertung*. Frankfurt: Lembeck.
- Rilke, Rainer Maria 1974. *Duineser Elegien: Die Sonette an Orpheus*. Frankfurt: Insel.
- Ritschl, Albrecht 1895. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 3, Bonn: Marcus.
- Rothe, Richard 1863. *Zur Dogmatik*. Gotha: Perthes.
- Roxburgh, Alan 2012. *Missional: Mit Gott in der Nachbarschaft leben*. Marburg: Francke.
- Rust, Heinrich Christian 1999. *Gemeinde lieben – Gemeinde leiten*. Kassel: Oncken.
- Rust, Heinrich Christian 2011. *Charismatisch dienen: Gabenorientiert leben*. Kassel: Oncken.
- Saayman, Willem 1994. Mission – What? Goal and Content of Mission, in Kritzinger, J.; Meiring, Piet & Saayman, Willem (Hg.): *On being witnesses*. Johannesburg: Orion, 1–36.
- Sannwald, Adolf 1931. *Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie*. München: Kaiser.

- Sauer, Christof 2004a. *Wie schreiben: Anforderungen an akademische Arbeiten*. GBFE Studienbrief 4, Online im Internet: URL: <http://gbfe.org/wp-content/uploads/2012/11/GBFE-Studienbrief-4-Wie-schreiben.pdf> [PDF-Datei] [Stand 2017-7-06].
- Sauer, Christof 2004b. *Form bewahren: Handbuch zur Harvard-Methode*. GBFE Studienbrief 5, Online im Internet: URL: http://www.acf.de/uploads/media/GBFE_Studienbrief_5_Form_bewahren_01.pdf [PDF-Datei] [Stand 2017-7-06].
- Sauer, Erich 1938. *Der Triumph des Gekreuzigten: Ein Gang durch die neutestamentliche Offenbarungsgeschichte*. 4. Auflage. Wuppertal: Rufer.
- Sauer, Erich 1955. *Gott, Menschheit und Ewigkeit*. 2. Auflage. Wuppertal: Brockhaus.
- Sauer, Erich [1947] 1976. *Das Morgenrot der Welterlösung: Ein Gang durch die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte*. 6. Auflage. Wuppertal: Brockhaus.
- Sautter, Gerhard 1985. *Heilsgeschichte und Mission: Zum Verständnis der Heilsgeschichte in der Missionstheologie*. Gießen: Brunnen.
- Schechter, Salomon Schneur 1912. Das Gesetz der Heiligkeit und Liebe. *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 1912(1), 146–162.
- Scheffczyk, Leo & Benedikt XVI. 2000. *Dominus Iesus: Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*. Stein am Rhein: Christiana.
- Schilder, Klaas [1947] 1977. *Christ and Culture*. Winnipeg: Premier.
- Schillebeeckx, Edward 1977. *Christus und die Christen: Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*. Freiburg: Herder.
- Schillebeeckx, Edward 1987. *Weil Politik nicht alles ist: Von Gott reden in einer gefährdeten Welt*. Freiburg: Herder.
- Schillebeeckx, Edward (Hg.) 1988. *Mystik und Politik: Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Mainz: Grünerwald.
- Schleiermacher, Friedrich 1967. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. 6. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schlink, Edmund 1993. *Ökumenische Dogmatik: Grundzüge*. 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt, Christiane 2010. *Analyse von Leitfadeninterviews*, in Flick, Kardorff & Steinke 2010, 447–455.
- Schmidt, Kurt Dietrich 1990. *Grundriß der Kirchengeschichte*. 9. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmölders, Wolfgang 1971. *Inkarnatorische Struktur: Funktion und Relevanz eines Denkmodells in der Theologie von Karl Rahner*. Theologiedissertation. Innsbruck 1973.
- Schreiter, Robert J. 2008. *The Ministry of Reconciliation: Spirituality & Strategies*. 10. Auflage. New York: Orbis.
- Schrupp, Ernst & Brinkmann, Klaus (Hg.) 1998. *Gott – der Herr der Geschichte: Heilsgeschichte in Bibel und Mission*. Wuppertal: Brockhaus.
- Schütze, Fritz 2016. *Sozialwissenschaftliche Prozessanalyse: Grundlagen der qualitativen Sozialforschung*. Hg. von Werner Fiedler & Heinz-Hermann Krüger. Berlin: Budrich.

- Siegfried, Schwertner 2013. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (IATG), 3. Auflage. Berlin: De Gruyter.
- Schweyer, Stefan 2007. *Kontextuelle Kirchentheorie: Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem Kirchenverständnis neuerer praktisch-theologischer Entwürfe*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Scott, Ernest F. 1908. *The Fourth Gospel: Its Purpose and Theology*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Sider, Ronald 2010. *Die Jesus Strategie: Bisher haben wir das Evangelium nur gepredigt, jetzt wird es Zeit, es auch zu leben!* Moers: Brendow.
- Sölle, Dorothee 2013. *Leiden: Annehmen und widerstehen*. Freiburg: Herder.
- Stackhouse, John G. 2002. "In the world, but...". Online im Internet: URL:<http://www.christianitytoday.com/ct/2002/april22/8.80.html> [Stand 2017-10-17].
- Stadelmann, Helge (Hg.) 1984. *Epochen der Heilsgeschichte: Beiträge zur Förderung heilsgeschichtlicher Theologie*. Wuppertal: Brockhaus.
- Stassen, Glen H.; Yeager, Diane M. & Yoder, Howard John (Hg.) 1996. *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture*. Nashville: Abingdon.
- Steinke, Ines 2010. *Gütekriterien qualitativer Forschung*, in Flick, Kardorff & Steinke 2010, 319–331.
- Strauss, Anselm L. 1998. *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. 2. Auflage. Stuttgart: Fink.
- Strauss, Anselm L. & Corbin, Juliet 1996. *Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz.
- Strauß, David Friedrich 1840. *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*. Tübingen: Osiander.
- Strübind, Andrea 1991. *Die unfreie Freikirche: Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«*. Neukirchen: Neukirchener.
- Strübing, Jörg 2011. Zwei Varianten von Grounded Theory? Zu den methodologischen und methodischen Differenzen zwischen Barney Glaser und Anselm Strauss, in Mey, Günter & Mruck, Katja (Hg.) 2011. *Grounded Theory Reader*. 2. Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 261–278.
- Strübing, Jörg 2014. *Grounded Theory: Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatistischen Forschungsstils*. 3. Auflage. Wiesbaden: Springer.
- Sundermeier, Theo & Küster, Volker (Hg.) 1991. *Das schöne Evangelium: Christliche Kunst im balinesischen Kontext*. Nettetal: Steyler.
- Sundermeier, Theo 1995. *Konvivenz und Differenz: Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*. Bd. 3, Erlangen: Verlag der Evangelisch Lutherischen Mission.
- Tanner, Kathryn 1997. *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*. Minneapolis: Fortress.
- Tertullian 1961. *Apologeticum: Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch*. Hg. von Carl Becker. 2. Auflage. München: Kösel.
- Tolstoi, Leo N. 1979. *Tagebücher 1847–1910*. Hg. von Günter Dalitz, Ulrike Hirschberg & Eberhard Dieckmann. München: Winkler.
- Tolstoi, Tatjana 1981. *Ein Leben mit meinem Vater: Erinnerungen an Leo Tolstoi*. Frankfurt: Büchergilde Gutenberg.

- Tolstoy, Leo 2010. *The Kingdom of God is within you*. Seattle: Pacific Publishing Studio.
- Troeltsch, Ernst 1912. *Gesammelte Schriften (GS)*. *GS I — Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*; *GS II — Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik*; *GS III — Der Historismus und seine Probleme*; *GS VI — Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.
- Troeltsch, Ernst 1969. *Die Absolutheit des Christentums*. München: Siebenstern.
- Troeltsch, Ernst 1976. *The Social Teaching of the Christian Churches*. 2 Bde. Chicago: University of Chicago.
- Troeltsch, Ernst 2008. *Der Historismus und seine Probleme*. Berlin: De Gruyter.
- Van der Ven, J. [1990] 1994. *Entwurf einer empirischen Theologie*. 2. Auflage. Weinheim: Deutscher Studienverlag Kok.
- Van der Ven, J. 1999. Praktische Theologie und Humanwissenschaften: Der Modus der Kooperation, in Haslinger, Herbert (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*. Bd. 1, *Grundlegungen*. Mainz: Grünewald, 267–278.
- Vatter, Stefan 2013. *St. Magnus, Apostel des Allgäus: Leben, Wirken und Bedeutung*. 2. Auflage. Leutkirch: Fink.
- Vatter, Stefan 2016. *Finden, fördern, freisetzen: Wirksam führen – die Wiederentdeckung des apostolischen Dienstes*. 2. Auflage. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Veith, Gene Edward 1993. *Modern Fascism: Liquidating the Judeo-Christian Worldview*. St. Louis: Concordia Publishing House.
- Vicedom, Georg F. [1958] 2002. *Missio Dei – Actio Dei*. Hg. von K. Müller. Nürnberg: VTR.
- Volf, Miroslav 1998. *After our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Volf, Miroslav 2012. *Von der Ausgrenzung zur Umarmung: Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität*. Marburg: Francke.
- von Rad, Gerhard 1981. *Das erste Buch Mose (Genesis)*. Bd. 2–4, 11. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vorglimmer, Herbert (Hg.) 1990. *Karl Rahner: Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott*. Freiburg: Herder.
- Wagner, Peter C. 1987. *Die Gaben des Geistes für den Gemeindebau: Wie Sie Ihre Gaben entdecken und einsetzen können*. Neukirchen: Schriftenmissions-Verlag.
- Wainwright, Geoffrey 2003. *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life: A Systematic Theology*. New York: Oxford University.
- Ward, Graham 2005. *Christ and Culture: Challenges in Contemporary Theology*. Malden: Blackwell.
- Weber, Max 2009. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Hg. von J. Winckelmann. 5. Auflage. Tübingen: Mohr.
- Weber, Otto [1955] 1977. *Grundlagen der Dogmatik*. Bd. 1–2, 5. Auflage. Neukirchen: Neukirchener.
- Welker, Michael 1995. *Schöpfung und Wirklichkeit: Biblische contra natürliche Theologie*. Neukirchen: Neukirchener.

- Wells, David F. 2005. *Above All Earthly Pow'rs: Christ in a Postmodern World*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wells, David F. 2008. *The Courage to be Protestant: Truth-lovers, marketers and emergents in the postmodern world*. Nottingham: InterVarsity.
- Weyel, Birgit; Gräb, Wilhelm & Heimbrock, Hans-Günther (Hg.) 2013. *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- White, Ronald C. & Hopkins, Howard C. 1976. *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America*. Philadelphia: Temple University Press.
- Whitehead, Alfred North 1987. *Prozeß und Realität: Entwurf einer Kosmologie*. Berlin: Suhrkamp.
- Whitehead, Raymond L. 1985. Christ and Cultural Imperialism, in Lind, Christopher & Brown, Terry: *Justice as Mission: An Agenda for the Church*. Burlington: Trinity, 24–34.
- Wilkens, Ulrich 2005. *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 1, *Geschichte der urchristlichen Theologie*. Neukirchen: Neukirchener.
- Williams, Rodman J. 1995. *Systematische Theologie aus charismatischer Sicht*. Bd. 1, Wuppertal: One Way Verlag.
- Wingren, Gustaf 2004. *Luther on vocation*. Eugene: Wipf & Stock.
- Wink, Walter 1984. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Minneapolis: Fortress.
- Wink, Walter 1992. *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Minneapolis: Fortress.
- Wittgenstein, Ludwig 2004. *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Witzel, Andreas 1994. *Verfahren der qualitativen Sozialforschung: Überblick und Alternativen*. Frankfurt: Campus.
- Wright, Christopher J. H. 2006. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Chicago: InterVarsity.
- Wright, Nicholas Thomas 1992. *Bringing the Church to the World*. Minneapolis: Bethany House.
- Wright, Nicholas Thomas 2009. *Warum Christ sein Sinn macht*. Lahr: Johannes.
- Wright, Nicholas Thomas 2011. *Das Neue Testament und das Volk Gottes: Ursprünge des Christentums und die Frage nach Gott*. Bd. 1, Hg. von Thomas Weissenborn & Tobias Faix. Marburg: Francke.
- Wrogemann, Henning 2012a. *Den Glanz widerspiegeln: Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten: Interkulturelle Impulse für deutsche Kontexte*. 2. Auflage. Berlin: LIT.
- Wrogemann, Henning 2012b. *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik: Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*. (Lehrbuch interkulturelle Theologie/ Missionswissenschaft 1). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Wrogemann, Henning 2015 *Theologie Interreligiöser Beziehungen: Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz*. (Lehrbuch interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft 3). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Yancey, Philip 1997. A State of Ungrace Part2. In fighting the culture wars, has the church forgotten its central message? Online im Internet: <http://www.christianitytoday.com/ct/1997/february3/7t230b.html> [Stand 2017-07-14].
- Yoder, Howard John 1996. How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of Christ and Culture, in Stassen, Yeager, & Yoder 1996, 31–89.
- Yoder, Howard John 2011. *Die Politik des Leibes Christi: Als Gemeinde zeichenhaft leben*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Ziebertz, Hans-Georg; Heil, Stefan & Prokopf, Andreas (Hg.) 2003. *Abduktive Korrelation: Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog*. Münster: LIT.
- Ziebertz, Hans-Georg & Riegel, Ulrich (Hg.) 2008. *Letzte Sicherheiten: Eine empirische Untersuchung zu den Weltbildern Jugendlicher*. Freiburg: Herder.
- Ziebertz, Hans-Georg 2011. *Praktische Theologie – empirisch: Methoden, Ergebnisse und Nutzen*. Berlin: LIT.
- Zimmerling, Peter 2002. *Die charismatischen Bewegungen: Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch*. 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zwingli, Huldrych 1962. *Auswahl seiner Schriften*. Hg. von Edwin Künzli. Zürich: Zwingli.

KORRELATION VON FREIKIRCHE UND WELT
EINE MISSIONSTHEOLOGISCH-PHÄNOMENOLOGISCHE REFLEXION
ÜBER DAS BEZIEHUNGSVERHÄLTNIS VON FREIKIRCHE UND WELT IM
DEUTSCHSPRACHIGEN RAUM (THE CORRELATION BETWEEN FREE CHURCH AND
WORLD. A MISSIOLOGICAL-PHENOMENOLOGICAL STUDY OF THE RELATIONSHIP
BETWEEN FREE CHURCH AND WORLD IN GERMAN-SPEAKING SOCIETY)

SUPPLEMENT

by

STEFAN VATTER

submitted in accordance with the requirements
for the degree of

DOCTOR OF THEOLOGY

in the subject

MISSIOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

PROMOTER: PROF J REIMER

November 2017

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| 1 Fragebogen und Einwilligungserklärung | 3 |
| 1. Fragebogen der explorativen Voruntersuchung | 3 |
| 2. Fragebogen der Hauptuntersuchung | 7 |
| 3. Informationen zum Interview und zum Interviewten | 11 |
| 4. Einwilligungserklärung zum Interview und zur Datenübergabe | 12 |
| 2 Codesysteme der axialen Kodierung | 13 |
| 1. Codesystem des Phänomens „Persönliches Einwirken in die Welt“ | 13 |
| 2. Codesystem des Phänomens „Wirken der Gemeinde in die Welt“ | 14 |
| 3. Codesystem des Phänomens „Gottesdienst und Welt“ | 15 |
| 4. Codesystem des Phänomens „Wirken des BEFG in die Welt“ | 15 |
| 5. Codesystem des Phänomens „Liebe Gottes und Welt“ | 16 |
| 6. Codesystem des Phänomens „Heiligkeit Gottes und Welt“ | 17 |
| 3 Transkription der Experteninterviews | 18 |
| 1. Interview A1 | 18 |
| 2. Interview A2 | 34 |
| 3. Interview A3 | 48 |
| 4. Interview A4 | 61 |
| 5. Interview A5 | 72 |
| 6. Interview A6 | 94 |
| 7. Interview A7 | 103 |
| 4 Memos | 117 |
| 1. Memos zu Interview A1 | 117 |
| 2. Memos zu Interview A2 | 123 |
| 3. Memos zu Interview A3 | 125 |
| 4. Memos zu Interview A4 | 132 |
| 5. Memos zu Interview A5 | 138 |
| 6. Memos zu Interview A6 | 143 |
| 7. Memos zu Interview A7 | 147 |

1 Fragebogen und Einwilligungserklärung

Fragebogen der explorativen Voruntersuchung

Einsteigende Bemerkung: Überschrift unseres Interviews ist das Beziehungsverhältnis zwischen unseren Gemeinden (EFG im BEFG) und der Welt (Gesellschaft).

1. Fragebereich – Eröffnungsfragen

- Wie nimmst du das Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt (Gesellschaft) wahr?
- Was bedeutet Welt für dich?
- Welche Aufgabe (Funktion) hat unsere Kirche für die Welt?
- Wozu ist die Gemeinde (EFG) überhaupt da?
- Was soll für die Welt (durch uns) sichtbar werden?
- Wir wirkt deine Gemeinde in die Welt (Gesellschaft) ein?
- Wie möchtest du in die Welt (Gesellschaft) einwirken?
- Welche Bedeutung hat dabei der Gottesdienst – die Verkündigung?
- Wir wirken unsere Gemeinden (BEFG) in die Welt (Gesellschaft) ein?
- Was würde der Welt fehlen, wenn es unsere Freikirche nicht geben würde?
- Was ist zukünftig für unsere Freikirche wichtig in ihrer Beziehung zur Welt?
- Was von Gott (welche seiner Eigenschaften) soll in der Welt aufleuchten?

2. Fragebereich – Liebe Gottes

- Welche Rolle spielt bei dem Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt die Liebe (Barmherzigkeit, Gnade) Gottes?
- Was bedeutet: Gott ist Liebe (Bild, Assoziation)?
- Wo und wie nimmst du die Liebe Gottes in deinem Leben wahr? Wo und wie in der Gemeinde? Wo und wie in unserem Bund (BEFG)?
- Woran kann die Welt (Gesellschaft) wahrnehmen und erkennen, dass die Liebe Gottes in unserer Gemeinde (BEFG) von Bedeutung ist?
- Wo bedarf die Gemeinde/Welt der Liebe Gottes?
- Wo wird die Liebe Gottes unter uns (Gemeinde, BEFG) für die Außenwelt sichtbar?
- Die Liebe Gottes wird in unseren Gottesdiensten (Verkündigung) sichtbar durch...?
- Wie fördern wir die Gemeinden darin, die Liebe Gottes in die Welt zu tragen?

3. Fragebereich – Heiligkeit Gottes

- Welche Rolle spielt in dem Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt die Heiligkeit Gottes (Wahrheit, Gesetz, Gebote)?
- Was bedeutet: Gott ist heilig (Bild, Assoziation)?
- Wo und wie nimmst du die Heiligkeit Gottes in deinem Leben wahr? Wo und wie in der Gemeinde? Wo und wie in unserem Bund (BEFG)?
- Die Gemeinde wird als Gottes Heilige beschrieben. Wie äußert sich diese Heiligkeit?
- Woran kann die Welt (Gesellschaft) wahrnehmen, dass die Heiligkeit Gottes in unserer Gemeinde (BEFG) von Bedeutung ist?
- Wo bedarf die Gemeinde/Welt der Heiligkeit Gottes?
- Wo wird die Heiligkeit Gottes unter uns (Gemeinde, BEFG) für die Außenwelt sichtbar?
- Die Heiligkeit Gottes wird in unseren Gottesdiensten (Verkündigung) sichtbar durch...?
- Wie fördern wir die Gemeinden darin, Heiligkeit Gottes in die Welt zu tragen?

4. Fragebereich – Liebe und Heiligkeit Gottes

- Kontrahiere! Das Gegenteil von Liebe ist...
- Das Gegenteil von Heiligkeit ist...
- Wenn Liebe auf der einen Seite ist, was ist auf der anderen Seite?
- Wenn Heiligkeit auf der einen Seite ist, was ist auf der anderen Seite?
- Liebe spiegelt sich wider in...
- Heiligkeit spiegelt sich wider in...
- Die Welt braucht die Liebe Gottes, weil... (Was würde sonst fehlen?)
- Die Welt braucht die Heiligkeit Gottes, weil... (Was würde sonst fehlen?)

Fazit

- Was bei all dem bisher Gesprochenen ist dir noch einmal wichtig zu betonen (zu unterstreichen, hervorzuheben)?
- Sonstiges?

Fragebogen der Hauptuntersuchung

Einsteigende Bemerkung: Überschrift unseres Interviews ist das Beziehungsverhältnis zwischen unseren Gemeinden (EFG im BEFG) und der Welt (Gesellschaft).

1. Fragebereich – Eröffnungsfragen

- Wie nimmst du das Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt (Gesellschaft) wahr?
- Was bedeutet Welt für dich?
- Welche Aufgabe (Verantwortung) hat unsere Kirche für die Welt (Gesellschaft)?
- Was soll für die Welt (Gesellschaft) (durch unsere Freikirchen) sichtbar werden?
- Wie wirkt deine/eure Gemeinde in die Welt (Gesellschaft) ein?
- Wie möchtest du in die Welt (Gesellschaft) einwirken?
- Was würde der Welt fehlen, wenn es unsere Freikirche nicht geben würde?
- Was ist zukünftig für unsere Freikirche wichtig in ihrer Beziehung zur Welt?
- Was von Gott (welche seiner Eigenschaften) soll in der Welt aufleuchten?

2. Fragebereich – Liebe Gottes

- Welche Rolle spielt in dem Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt (Gesellschaft) die Liebe Gottes?
- Was bedeutet: Gott ist Liebe?
- Wie nimmst du die Liebe Gottes in deinem Leben wahr?
- Woran kann die Welt (Gesellschaft) die Liebe Gottes unter uns (unseren freikirchlichen Gemeinden) erkennen/wahrnehmen?
- Wo bedarf die Welt der Liebe Gottes?
- Die Liebe Gottes wird in unseren Gottesdiensten (Verkündigung) sichtbar durch...
- Wie fördern wir die Gemeinden darin, die Liebe Gottes in die Welt zu tragen?

3. Fragebereich – Heiligkeit Gottes

- Welche Rolle spielt in dem Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt (Gesellschaft) die Heiligkeit Gottes?
- Was bedeutet: Gott ist heilig?
- Wie nimmst du die Heiligkeit Gottes in deinem Leben wahr?
- Die Gemeinde wird als Gottes Heilige beschrieben. Wie äußert sich diese Heiligkeit?
- Woran kann die Welt (Gesellschaft) die Heiligkeit Gottes unter uns (unseren freikirchlichen Gemeinden) erkennen/wahrnehmen?
- Wo bedarf die Welt der Heiligkeit Gottes?
- Die Heiligkeit Gottes wird in unseren Gottesdiensten (Verkündigung) sichtbar durch...
- Wie fördern wir die Gemeinden darin, die Heiligkeit Gottes in die Welt zu tragen?

4. Fragebereich – Liebe und Heiligkeit Gottes

- Kontrahiere! Das Gegenteil von Liebe ist...
- Das Gegenteil von Heiligkeit ist...
- Wenn Liebe auf der einen Seite ist, was ist auf der anderen Seite?
- Wenn Heiligkeit auf der einen Seite ist, was ist auf der anderen Seite?
- Liebe spiegelt sich wider in...
- Heiligkeit spiegelt sich wider in...
- Die Welt braucht die Liebe Gottes, weil... (Was würde sonst fehlen?)
- Die Welt braucht die Heiligkeit Gottes, weil... (Was würde sonst fehlen?)

Fazit

- Was bei all dem bisher Gesprochenen ist dir noch einmal wichtig zu betonen (zu unterstreichen, hervorzuheben)?
- Sonstiges?

Informationen zum Interview und zum Interviewten

Datum des Interviews:

Ort des Interviews:

Interviewer:

Art des Interviews: halbstandardisiert

Name des Interviewten:

Geschlecht des Interviewten:

Staatsbürgerschaft des Interviewten:

Alter des Interviewten:

Funktion des Interviewten:

Wohnort des Interviewten:

Dauer des Interviews:

Indikator für den Interviewten:

Besonderheiten des Interviewverlaufs:

Einwilligungserklärung zum Interview und zur Datenübergabe

Forschungsprojekt: Studie zur Korrelation von Freikirche und Welt

Interviewte/Interviewter:

Interviewerin/Interviewer:

Interviewdatum:

Beschreibung des Forschungsprojekts (Zutreffendes bitte ankreuzen):

- ☐ mündliche Erläuterung
- ☐ schriftliche Erläuterung

Ich erkläre mich dazu bereit, im Rahmen des genannten Forschungsprojekts an einem Interview teilzunehmen. Ich bin damit einverstanden, dass das Interview mit einem Aufnahmegerät aufgezeichnet und in Schriftform gebracht wird.

Für die weitere wissenschaftliche Auswertung des Interviewtextes werden alle Angaben zu meiner Person aus dem Text entfernt und/oder anonymisiert.

Interviewte/ Interviewter

Ort, Datum, Unterschrift














































Interviewer

Ort, Datum, Unterschrift

2 Codesysteme der axialen Kodierung

| | | | |
|-------|--------------------------------------|---|----|
| ▼ ● ● | Persönliches Einwirken in die Welt | | 0 |
| ▼ ● ● | Ursachen | | 0 |
| ● ● | Auftrag | | 9 |
| ● ● | Liebe Gottes | | 6 |
| ● ● | Kunstwerk Gottes | | 2 |
| ● ● | prophetische Dimension | | 9 |
| ▶ ● ● | gesellschaftliche Notwendigkeit | | 5 |
| ▼ ● ● | Kontext | | 0 |
| ● ● | Zeit | | 5 |
| ● ● | bei den Menschen | | 4 |
| ● ● | Gottesdienst | | 2 |
| ● ● | Ort/Stadt | | 13 |
| ● ● | Bundesdienst | | 6 |
| ▼ ● ● | Intervenierende Bedingungen | | 0 |
| ● ● | familiäres Umfeld | ■ | 6 |
| ● ● | Anfechtung | | 2 |
| ● ● | Handlungshorizont | ■ | 9 |
| ● ● | theologisch/geistliche Veränderungen | | 6 |
| ▼ ● ● | Strategien | | 0 |
| ● ● | Verantwortung übernehmen | | 1 |
| ● ● | Verkündigung | | 1 |
| ● ● | Potenziale entwickeln | | 1 |
| ● ● | Bücher schreiben | | 3 |
| ● ● | Einsatz für mehr Gerechtigkeit | | 6 |
| ● ● | Flüchtlingsheime | | 1 |
| ● ● | Miteinander für Europa | | 1 |
| ● ● | Zeugnis geben | | 5 |
| ● ● | Vorleben | | 3 |
| ● ● | Pro Vita | | 1 |
| ● ● | politisches Engagement | | 5 |
| ● ● | Micha Initiative | | 1 |
| ▼ ● ● | Konsequenzen | | 0 |
| ● ● | freudiges Sein | | 8 |
| ● ● | spirituell-charismatische Dimension | | 4 |
| ● ● | heilige Schöpfung | | 13 |
| ● ● | Authentizität | | 5 |
| ● ● | freudige Zukunftserwartung | | 7 |
| ● ● | Staunen | | 3 |
| ● ● | Gemeinde? | | 9 |

Codesystem des Phänomens „Persönliches Einwirken in die Welt“ axial kodiert

| | |
|---|----|
| ▼ ●  Wirken der Gemeinde in die Welt | 0 |
| ▼ ●  Ursachen | 1 |
| ●  Heiligkeit Gottes | 4 |
| ●  Liebe Gottes | 11 |
| ●  Rechenschaft | 1 |
| ●  Auftrag | 12 |
| ●  Beitrag in die Welt | 12 |
| ▼ ●  Kontext | 0 |
| ●  Ort/Stadt | 16 |
| ●  Zeit | 3 |
| ●  Deutschland | 15 |
| ●  international | 8 |
| ●  Art und Weise – Rahmen | 15 |
| ●  Gottesdienst/Liturgie | 7 |
| ▼ ●  Intervenierende Bedingungen | 0 |
| ●  biblische Lehre | 4 |
| ●  Liebe Gottes | 7 |
| ●  Heiligkeit Gottes | 12 |
| ●  gemeinsam/ökumenisch | 7 |
| ●  Betroffenheit | 3 |
| ●  Spiritualität | 5 |
| ●  Willkommenskultur | 3 |
| ●  Erfahrungen | 1 |
| ●  Qualität | 6 |
| ▼ ●  Strategien | 0 |
| ●  Fürbitte | 2 |
| ●  Einsatz für Gerechtigkeit | 3 |
| ●  Traumhilfe | 1 |
| ●  politisch | 3 |
| ●  Evangelisation & Diakonie | 6 |
| ●  Gemeinde als Modell | 4 |
| ●  Gemeinde als Familie | 4 |
| ●  prophetische Stimme | 8 |
| ●  Flüchtlingshilfe | 8 |
| ●  Diakonie | 5 |
| ▼ ●  Konsequenzen | 0 |
| ●  Zeugniskraft | 4 |
| ●  Doxologie – Gott feiern | 10 |
| ●  Schnittpunkte nutzen | 12 |
| ●  globaler Reich Gottes Horizont | 21 |
| ●  übernatürliches Einwirken Gottes | 3 |
| ●  theologische/geistliche Substanz? | 18 |
| ●  Authentizität | 13 |
| ●  Identität? | 15 |
| ●  Heiligkeitsprofil? | 4 |

Codesystem des Phänomens „Wirken der Gemeinde in die Welt“ axial kodiert

| | |
|-----------------------------------|----|
| ▼ ● ☐ Gottesdienst und Welt | 0 |
| ▼ ● ☐ Ursachen | 0 |
| ● ☐ Hingabe | 3 |
| ● ☐ Vision | 9 |
| ▼ ● ☐ Kontext | 0 |
| ● ☐ Ort/Land | 5 |
| ● ☐ Liturgie | 6 |
| ● ☐ Zeitpunkt | 3 |
| ● ☐ Gottesdienstraum | 3 |
| ▼ ● ☐ Intervenierende Bedingungen | 0 |
| ● ☐ Atmosphäre | 5 |
| ● ☐ Kontrollverlust | 1 |
| ● ☐ Gott erleben | 8 |
| ● ☐ Heiliges erfahren | 4 |
| ▼ ● ☐ Strategien | 0 |
| ● ☐ Vorbereitung | 1 |
| ● ☐ Aktionismus | 4 |
| ● ☐ zweckfrei | 1 |
| ● ☐ Predigt/Verkündigung | 14 |
| ▼ ● ☐ Konsequenzen | 0 |
| ● ☐ Ort der Sicherheit | 2 |
| ● ☐ Doxologie — heilige Momente | 10 |
| ● ☐ Wem gilt alles? | 2 |
| ● ☐ Wirken des Geistes Gottes | 7 |
| ● ☐ Authentizität | 10 |
| ● ☐ Schlichtheit | 5 |

Codesystem des Phänomens „Gottesdienst und Welt“ axial kodiert

| | |
|---|---|
| ▼ ● ● Wirken des Bundes in die Welt | 0 |
| ▼ ● ● Ursachen | 0 |
| ● ● Auftrag | 8 |
| ▼ ● ● Kontext | 0 |
| ● ● Konvent | 1 |
| ● ● Bundesrat | 3 |
| ● ● Dienst im Bund | 5 |
| ● ● Gemeinde vor Ort | 2 |
| ● ● Vereinigung Evangelischer Freikirchen VEF | 2 |
| ▼ ● ● Intervenierende Bedingungen | 0 |
| ● ● Öffentlichkeitsarbeit | 6 |
| ● ● Vereinigung Evangelischer Freikirchen VEF | 2 |
| ▼ ● ● Strategien | 0 |
| ● ● Politik | 4 |
| ● ● Ortsgemeinde | 3 |
| ● ● Leben mit Passion | 1 |
| ● ● politische Verlautbarungen | 7 |
| ▼ ● ● Konsequenzen | 0 |
| ● ● Basis? | 2 |
| ● ● internationaler Horizont? | 2 |
| ● ● theologische Identität? | 6 |
| ● ● Profil? | 6 |

Codesystem des Phänomens „Wirken des Bundes (BEFG) in die Welt“ axial kodiert

| | | |
|-------|--|----|
| ▼ ● ● | Liebe Gottes und Welt | 0 |
| ▼ ● ● | Ursachen | 0 |
| ● ● | Wesen Gottes | 3 |
| ● ● | Geschenk | 3 |
| ▼ ● ● | Kontext | 0 |
| ● ● | Mensch | 5 |
| ● ● | Schöpfung | 2 |
| ▼ ● ● | Intervenierende Bedingungen | 0 |
| ● ● | Antrieb | 2 |
| ● ● | Auftrag | 2 |
| ● ● | Heiligung | 3 |
| ● ● | Erbarmen | 2 |
| ● ● | Einstellung zur Schöpfung / zu den Geschöpfe | 3 |
| ▼ ● ● | Strategien | 0 |
| ● ● | Gott Sohn | 3 |
| ● ● | Gemeinde | 1 |
| ● ● | Verkündigung | 4 |
| ● ● | Diakonie | 4 |
| ● ● | Gegenwart Gottes | 1 |
| ● ● | Heiliger Geist | 2 |
| ● ● | Heilung | 2 |
| ● ● | Schöpfung | 3 |
| ▼ ● ● | Konsequenzen | 0 |
| ● ● | missionarischer Ansatzpunkt | 6 |
| ● ● | Umgang mit der Schöpfung / den Geschöpfen | 3 |
| ● ● | Betroffenheit | 2 |
| ● ● | Authentizität | 3 |
| ● ● | Annahme/Hilfe | 5 |
| ● ● | Doxologie | 3 |
| ● ● | Verkündigung mit Profil | 11 |
| ● ● | Zumutung | 3 |
| ● ● | Dialektik | 7 |
| ● ● | der ganze Gott | 9 |
| ● ● | ROT | 87 |

Codesystem des Phänomens „Liebe Gottes und Welt“ axial kodiert

| | |
|-----------------------------------|-----|
| ▼ ● ● Heiligkeit Gottes und Welt | 5 |
| ▼ ● ● Ursachen | 0 |
| ● ● Wesen Gottes | 4 |
| ▼ ● ● Kontext | 0 |
| ● ● Deutschland | 1 |
| ● ● Mensch | 1 |
| ● ● Schöpfung | 4 |
| ▼ ● ● Intervenierende Bedingungen | 0 |
| ● ● Antrieb | 1 |
| ● ● Schwache | 2 |
| ● ● Heiligung | 3 |
| ● ● Hingabe | 7 |
| ● ● Erkenntnis | 2 |
| ▼ ● ● Strategien | 0 |
| ● ● Wort Gottes | 5 |
| ● ● Einsatz für Gerechtigkeit | 4 |
| ● ● Verkündigung | 6 |
| ● ● Gemeinde | 4 |
| ● ● Heiliger Geist | 3 |
| ● ● Gott Vater | 2 |
| ● ● Schöpfung | 3 |
| ▼ ● ● Konsequenzen | 0 |
| ● ● der ganze Gott | 9 |
| ● ● Gericht | 2 |
| ● ● Sprachlosigkeit | 4 |
| ● ● paradoxe Spannung | 13 |
| ● ● Authentizität | 5 |
| ● ● Umgang mit der Schöpfung | 3 |
| ● ● Gerechtigkeit | 5 |
| ● ● Gebote | 2 |
| ● ● voneinander lernen | 1 |
| ● ● Würde | 2 |
| ● ● Heiligkeit kommt kaum vor | 4 |
| ● ● Heilung | 3 |
| ● ● Doxologie | 6 |
| ● ● Respekt/Ehrfurcht | 6 |
| ● ● Verkündigung | 4 |
| ● ● Dialektik | 8 |
| ● ● Staunen | 5 |
| ● ● BLAU | 112 |

Codesystem des Phänomens „Heiligkeit Gottes und Welt“ axial kodiert.

3 Transkription der Experteninterviews

Interview A1

1 **Experteninterview A1**

2 I: Wie nimmst du das Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt wahr?

3 A1: Ich könnte darauf keine eindeutige Antwort geben. Ich könnte sagen: „Da finde ich es so – da finde ich es so.“ – das ist meiner Meinung nach ziemlich unterschiedlich. Was ich nur noch selten finde, was mir noch bei meinen ersten Büchern vor 45 Jahren begegnet ist, dass man sagt, es ist nicht unser Auftrag, sich um die Welt zu kümmern, außer missionarisch. Wo man gesagt hat, die Schöpfung ist eine gefallene Schöpfung, es lohnt sich nicht, dafür etwas zu tun. Dieser Gedanke, der tritt nur noch selten in Erscheinung. Das Zweite, dass es zu einer wirklichen Weltverantwortung aus dem Glauben kommt, möchte ich mal sagen, das wächst langsam. Teilweise kommt es auch von außen. Es gibt eine Menge Leute, die meinetwegen an der Micha-Initiative mitarbeiten, oder es gibt Leute, die in irgendwelchen Bewegungen etwas machen, die also eher alternativ eingestellt sind. Wir haben ja vor vielen Jahren den Arbeitskreis [...] lange Zeit war ich der Sprecher. Das hing auch mit Publikationen von mir zusammen. Das hing dann mit dem Buch [...] das habe ich dir auch gegeben – zusammen. Dann würde ich etwas sagen, das vielleicht bisschen eher, vom Anfang an gesehen, außerhalb der Thematik liegt. Wir haben mit dem Thema Welt sehr viel zu tun, weil ich in unseren Gemeinden in allen Freikirchen – natürlich auch in den anderen Kirchen, aber ich rede jetzt mal nur von uns – eine große Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Entwicklung sehe, also vielleicht schon größer als vor 50 oder 80 Jahren, bis hin zu dem Bundesrat hier, der sehr stark von Formen und Themen bestimmt ist, die man an ganz vielen Stellen finden kann. Ich finde das nicht falsch, aber ich finde, dass wir uns nicht mehr genügend zwischen Heiligem Geist und Zeitgeist unterscheiden. Ich komme jetzt auch gerade bei dem neuen Buch über Römer 12 noch mal auf diese Frage. Da wird ja doch sehr deutlich von starken Konsequenzen gesprochen. Also, nicht mit dem üblichen Lebensstil mitzugehen – was heißt das für uns? Das ist eine schwierige Frage. Ich will auch nicht beurteilen, wer die richtig beantwortet, aber ich stelle fest, dass die meistens gar nicht gestellt wird – das ist das Problem. Und das ist bei dem neuen Schöpfungsbuch bei mir ganz klar herausgearbeitet, dass ich sage, unser Verhältnis zur Schöpfung, das läuft über unser Verhältnis zu Gott und über nichts anderes, nicht? Also wenn ich Gott liebe, dann habe ich auch einen Zugang zur Art und Weise, wie er die Welt geschaffen hat und dann ist die Frage der Bewahrung der Schöpfung eigentlich gar keine Frage, nicht? Oder die Frage nach jetzt der Verschlimmbesserung, indem wir alles besser nach unseren Formen machen wollen. Also diese Frage finde ich zu wenig und das mag auch mit meinem Alter zusammenhängen – da ist man immer ein bisschen kritischer. Wir waren vor 50/60 Jahren auch bei den Leuten, die vieles ändern wollten. Wir haben auch manches Gute geändert, wir haben auch manches nicht gut geändert. Das wird der heutigen Generation auch wieder so gehen, das ist selbstverständlich, aber, dass man also einfach selbstverständlich so die Erfahrungen aus dem Management oder aus der Psychologie einfach nur überträgt und weiterführt und bisschen vielleicht fromm anstreicht, das ist eine Gefahr, die ich sehe. Es gibt eine positive Entwicklung, langsam mehr Verantwortung für die Welt, für die Gesellschaft und für die Schöpfung – muss man ja beides sehen – zu haben und gleichzeitig gibt es einen Anpassungsprozess, der meiner Meinung nach nicht selbstkritisch genug gesehen wird.

-
- 4 I: Wie würdest du „Welt“ definieren? Ist ja ein sehr breiter Begriff, wenn man sagt „die Welt“ – was würdest du sagen, wie man die klar definieren kann?
-
- 5 A1: Wenn ich darüber schreibe, unterscheide ich zwischen der Menschheit und zwischen dem Planeten Erde. Über die Welt spreche ich ja normalerweise kaum, weil das wäre eigentlich das Universum, nicht? Wobei der biblische Begriff „Kosmos“ etwas schillernd ist, nicht? – der kann mehreres bezeichnen. Also ich würde erstmal sagen, es gibt, von dem Menschen her gesehen, die Menschheit als Ganzes, die Erdbevölkerung mit all dem, was sie auszeichnet an Möglichkeiten, an Krisen, an Kriegen und anderem – also immer Chance und Problem gleichzeitig gesehen. Und davon unterscheiden müsste man die Schöpfung, insbesondere natürlich die Schöpfung auf der Erde oder mit der Erde. Und da würde ich auch von meinem Denken her sagen, nicht die Schöpfung ist gefallen, sondern der Mensch und dadurch ist die Schöpfung in Mitleidenschaft gezogen worden und soll nach Römer 8 auch wieder etwas von der Auferstehung der Kinder Gottes haben. So vielleicht in der Definition.
-
- 6 I: Und wie würdest du sagen, welche Aufgabe hat jetzt unsere Kirche, unsere Freikirche, in der Gesellschaft also, wenn wir von Welt sprechen, meine ich jetzt die Gesellschaft, also den Ort, wo die Menschen leben?
-
- 7 A1: Das scheint mir auch sehr von der Ortsgemeinde aus verschieden zu sein. Ich denke, dass unsere Kirche am Ort stärker ist als im Gemeinsamen als Kirche. Denke, ich darf da auch darüber was sagen, weil ich ja auch für die Kirchen mal eine Weile letzverantwortlich war [...]. Ich denke, wir haben auch als Freikirche eine Mitverantwortung, wahrscheinlich am ehesten im Rahmen der anderen Freikirchen, oder wo es sich ergibt, mit jedem, der daran mitarbeiten will. Aber wo wir stärker sind und eine zentrale Aufgabe sehen sollten, das wäre alles, was mit konkreter Diakonie am Ort zu tun hat. Also jetzt vor zwei Wochen war die Beauftragte von Hersberg, wo also der Versammlungsort unsrer Gemeinde ist, zu der ich gehöre – kleines Städtchen am Harzrand – die aber überwiegend in Osterode [...] arbeitet –, die war im Gottesdienst und hat da am Ende ein bisschen erzählt von ihrer Arbeit. Da wird deutlich, wenn also Leute irgendwie menschlich Fuß fassen wollen, das ist gar nicht so selten auch religiös-geistlich, auch wenn sie aus dem Islam kommen, da sind unsere Gemeinden eigentlich stark. [...]. In solchen persönlich orientierten Dingen sind wir stark. Und da würde ich jetzt gar nicht in erster Linie fragen, welche Verantwortung haben wir insgesamt als Kirche? Wir haben eine, aber wichtiger ist mir, dass die Gemeinden, und zwar die, die Möglichkeiten haben – nicht alle haben die –, aber die die Möglichkeiten haben, dass sie – mir fällt zum Beispiel auf, dass eine immer größer werdende Anzahl von Gemeinden an den „Tafeln“ mitarbeitet. Machen wir auch mit unserer kleinen Gemeinde. Da geht’s ja auch um Menschen, da geht’s ja nicht nur um Verkauf.
-
- 8 I: Was würdest du sagen, was soll durch die Gemeinden, so wie du sagst, jetzt vor Ort in der Welt, also in der Gesellschaft, für die Menschen sichtbar werden?
-

-
- 9 A1: Eine zeugnishaft Diakonie. Diakonie, wenn sie echt ist, wenn sie vom Charisma her kommt, vom Heiligen Geist gewirkt ist, hat immer Zeugnis-Charakter. Heißt nicht, dass alle Menschen jetzt zu Jesus finden, aber viel mehr, als wir denken.
-
- 10 I: Was verstehst du unter Zeugnis-Charakter?
-
- 11 A1: Dass zumindest der, dem man etwas gibt, ahnt, dass das nicht nur aus einer allgemein moralischen Einstellung kommt, sondern aus einer von Gott geschenkten Agape. „Ahnt“, sage ich mal. Ich glaube, dass man oft viel Zeit braucht, bis man an den Punkt kommt, wo der andere vielleicht fragt: „Warum machst du das?“
-
- 12 I: Und so auf Gott hinzuweisen dann oder sichtbar zu machen?
-
- 13 A1: Ja, aber am besten, wenn die anderen fragen.
-
- 14 I: Und wie würdest du sagen, wie ist dein Ansatz, auf Gott hinzuweisen? Wie möchtest du in der Welt einwirken oder in die Gesellschaft?
-
- 15 A1: Ich habe ja mehr mit den Theorien zu tun gehabt, die natürlich in meiner Optik auch wichtig sind, weil man zu einer guten Praxis auch nur mit einer guten Theologie und damit auch Theorie kommt. Ich habe versucht, deutlich zu machen, dass unsere Aufgabe in einer charismatischen Praxis liegt. Ich habe ja mehrmals mich mit dem Thema beschäftigt – da ist auch ein Büchlein mit dabei, das ich dir gegeben habe –, wie die Gaben des Heiligen Geistes im alltäglichen Leben aussehen. Mein allererstes Buch hat dieses Thema gehabt, 1968. Hat Wirkungen, ziemliche Wirkung gehabt, vor allen Dingen in den USA – bei uns weniger. Also in einer großen Taschenbuchausgabe in den USA erschienen und am Brunnen Verlag. Hab’s dann wiedergefunden in den Spuren amerikanischer Publikationen, auch bei John Wimber ist das mal aufgetaucht in einer Materialsammlung. Das ist noch ein sehr unbearbeitetes Thema. Darin würde ich die Zeugniskraft sehen – die können wir nicht machen, die muss vom Geist Gottes kommen.
-

-
- 16 I: In der Gemeinde, wo du jetzt bist, wie würdest du sagen, dass diese Gemeinde, in der du jetzt bist (freikirchliche), agiert, dass, wie die Menschen von außen wahrnehmen können, oder was nehmen die von Gott wahr durch die Gemeinde?
-
- 17 A1: Wir haben, also die Gemeinde ist in Herzberg. Da gibt es wenig Flüchtlinge. Wir haben ja noch ein Gemeindehaus in Osterode, wo eine Jugendarbeit läuft mit der Pfingstgemeinde zusammen. Wir sind eine kleine Gemeinde mit gut 90 Mitgliedern, haben fast die Hälfte Russland-Aussiedler, aber alle gut integriert und gemeindeintegriert, obwohl wir auch ganz nah eine große Russlanddeutsche Gemeinde haben, da gehen die aber nicht hin. Da ist es klar, dass sich die aktive Gemeinde, die noch mehr als zu 50% aus Russlanddeutschen besteht, die haben junge Leute, die da bleiben und Kinder – wir haben jetzt auch wieder viele Kinder – wobei man sagen muss, der Kreis Osterode, zu dem Herzberg und Osterode ja gehören, ist mit Goslar zusammen [...], sind das die beiden Kreise in den alten Bundesländern mit der größten Abwanderung. Wir haben Zahlen wie in der DDR. Bei uns bleibt also normalerweise niemand, der jung ist. Und kommen auch nicht viele zurück. Wir haben zwar Industrie, aber es ist alles Weltmarktführung mit ganz speziellen Sachen – die holen sich ihre Leute von überall, aber nur nach ihrem Können natürlich und von den Aussiedlern sind natürlich, dann – die bleiben noch da, die nächste Generation, die jetzt also heiraten, Kinder bekommen und so weiter. Die arbeiten intensiv eigentlich in Richtung ihrer Landsleute. Also in Osterode und in unserem Gemeindehaus trifft sich die Russlanddeutsche Landmannschaft – das ist eine säkulare Gruppe. Und die singen auch mal mit ihrem Chor in einem Gottesdienst und da läuft schon auch einiges zusammen. Kommen auch mal Leute einzeln zur Gemeinde. Mit Flüchtlingen läuft bei uns noch weniger. In Osterode haben wir halt keinen Gottesdienst mehr, da sind viele Flüchtlinge.
-
- 18 I: Wie nimmst du wahr, wie unser Bund in die Gesellschaft einwirkt?
-

-
- 19 A1: Also, sagen wir es mal so: Ich habe mich damals sehr darum bemüht [...], dass wir also eine möglichst gute Vertretung bei der Bundesregierung haben. Und das hat ja dann der Peter Jörgensen gemacht. Den haben wir damals dafür eingestellt mit einer kleinen – im Grunde von uns, aber auch für alle Freikirchen von VEF. Da werden wir wenigstens ein bisschen mehr wahrgenommen. Wir haben den Peter in seiner Gemeinde da in Wetting eingeführt. Da waren auch verschiedene hochrangige Politiker da und die haben dann schon geguckt: Eine Gemeinde im Hinterhof, die mitten in ihrem Gottesdienstraum ein Klettergerüst für Kinder hat und Kinderspielplatz macht und die jungen Leute aus der Gemeinde haben dann auch die Politiker und Leute bei der Einführung beköstigt und alles – das ist ein gewisses Zeugnis und man kann heute schon sagen, dass in Deutschland die Freikirchen dadurch besser wahrgenommen werden. Die arbeiten auch gut mit den beiden Vertretern der evangelischen und katholischen Kirche zusammen. Der Bund als Bund, der beteiligt sich eher. Also ich sag jetzt mal, was ein bisschen noch leicht kritisch ist: Das, was jetzt bei uns auf dem Tisch liegt und zur Kenntnis genommen werden soll über die Flüchtlingsfrage, hätte auch fast jede andere Kirche so schreiben können. Ist nicht falsch, aber da machen wir halt auch was und sagen der Frau Bundeskanzlerin das, was wahrscheinlich viele andere Kirchen ihr auch schon gesagt haben. Da kann ich keine so große Eigenständigkeit erkennen. Würde aber nüchtern sagen, die haben wir, wenn, eher am Ort. Also, wenn so' ne kleine Gemeinde in Herzberg, als unser Pastor eingeführt wurde, war der Bürgermeister da und hat nicht nur ein Grußwort gesagt wie üblich, sondern hat im Grunde gesagt: „Das und das hätten wir gerne von eurer Gemeinde.“ Also insofern da läuft es.
-
- 20 I: Was würdest du sagen, was in der Gesellschaft fehlen würde, wenn es unsere Freikirchen nicht geben würde?
-

-
- 21 A1: Ich möchte eine kleine Geschichte erzählen dazu. Ich muss das ganz kurz begründen: [Beispiel von Koordinationskreis „Miteinander für Europa“ – nicht transkribiert]. Wenn es uns gelingen würde, die Ängste voreinander abzubauen – das ist ja mit der Evangelischen Kirche vor allem die Freiheit der Taufe, weil die Kindertaufe natürlich existenziell für die Landeskirchen wichtig ist, damit sie bestehen können, was auch manche heute schon zugeben. Wenn wir das schaffen, bei unserem Charisma als Kirche zu bleiben an dieser Stelle, ohne dass wir die Brücken zerstören, oder nicht aufbauen lassen, die es geben kann – denn der Heilige Geist wirkt ja auch bei den säuglingsgetauften Menschen – dann hätten wir eine im Lauf der Geschichte vermutlich immer größer werdende Bedeutung. Als Typus! – nicht von unserer Größe her – also wie man in die Samenbank macht, damit Dinge, die nicht verloren gehen dürfen, erhalten bleiben, nicht? In der Richtung würde ich also unsere Funktion sehen. In anderen Ländern ist das anders. Ich war sehr überrascht, wir haben ja eine Weile eine Partnerschaft mit dem Baptistenbund von Texas, die zu den Southern Baptists gehören, gehabt. Die sind dann, als die Southern Baptists austraten, sind die als Convention in den Weltbund eingetreten, also waren da nicht mit einverstanden. Und ich hab gemerkt [...] wir haben 3,5 Millionen Mitglieder in Texas – das ist also schon richtig Volkskirche. Da haben die von ihrem Typus her eine ganz große Bedeutung. Die haben zum Beispiel etwa 1/3 Latinos jetzt inzwischen als Baptisten und jeder, der also eine Aufgabe im Bund wahrnehmen will, muss auch Spanisch sprechen lernen und die machen also viel Flüchtlingsarbeit. Die haben sogar – was ich den Leuten im Bibelgürtel nicht zugetraut hätte – die haben sogar Kirchenasyl gemacht für Flüchtlinge. Da kann man sehen, dass die eine Bedeutung wegen der Struktur haben, wo wir auch eine bekommen könnten.
-
- 22 I: Was würdest du sagen, welche Eigenschaft von Gott soll in der Welt oder in der Gesellschaft aufleuchten?
-
- 23 A1: Der ganze Gott.
-
- 24 I: Und was heißt das?
-

-
- 25 A1: Ja, das ist klar, das war jetzt eine einfache Antwort. Ich würde unterscheiden zwischen dem Kern, den man am Anfang in der Gesellschaft wenig erkennen wird, der sich ja auch bei uns erst langsam erschließt. Also im Erlösungswerk Jesu, der Innewohnung des Heiligen Geistes in einer persönlichen Gottesbeziehung, das kommt allmählich erst. Aber deswegen würde ich das trennen. Aber was obenauf liegt, das wäre also einmal Gott als Schöpfer. Ich denke auch, Gott als der Liebende und Gerechte, dass das da zusammenpasst, ist eine ganz wichtige Nachricht. Die kann auch ein Nichtchrist verstehen, auch wenn er das vielleicht noch nicht selber nachsprechen könnte. Wir haben im Grunde um das Erlösungswerk Jesu so einen gewissen Nebel gehüllt – wir verstehen das selber oft gar nicht mehr richtig – wir haben, glaube ich, wenig daran gearbeitet, das intellektuell zu durchdringen: „Warum musste Jesus sterben?“ Und das ist also mit der schwierigste Punkt. Der wird wohl als letzter kommen, dass man dazu ja sagt. Deshalb auch der entscheidende Punkt, der zur Lebensübergabe dann führt. Beim Heiligen Geist ist das einfacher. Wenn man den als den großen Gottesbeweger ansieht, der vom Anfang an in der Schöpfung tätig war und der eben auch vom Begriff Ruach und Pneuma eben das Bewegende darstellt, ist das schon wieder leichter zu verstehen.
-
- 26 I: Was würdest du sagen – ist natürlich ein riesen Thema jetzt – in diesem Punkt gebracht – warum musste Jesus sterben?
-
- 27 A1: Ich bin selber in Schwierigkeiten, das intellektuell redlich zu erklären. Ich glaube es. Ich bin aber nicht ganz zufrieden, dass ich mit meiner Erklärung so wenig weit komme. Also, das ist auch natürlich eine Sache, wo man suchen und forschen und nachdenken muss. Was die Schöpfung betrifft, denke ich, habe ich in meinem neuen Buch einen Weg gesucht und vielleicht auch teilweise gefunden. Dass man also auf sinnvoll vernünftige Weise den Verstand einschalten kann und trotzdem die Schöpfungsbotschaft Gottes als verbindliche Botschaft sieht. Nicht als historische nur, also wie man es damals sagte. Natürlich muss man da eine ganze Menge abräumen an Dingen, die sie überdeckt haben. Es gibt ein paar Versuche dazu: Ulrich Wilkins hat ein kleines Büchlein geschrieben über das Thema. Wir kennen uns ganz gut. Ich hab auch mal mit ihm darüber gesprochen, aber das sind alles Anfänge. Wir haben eigentlich: „Sei zufrieden, das musst du glauben, das ist so.“
-
- 28 I: Du hattest vorhin auch von der Liebe Gottes gesprochen. Was bedeutet für dich, Gott ist die Liebe? Also welches Bild, welche Assoziation verbindest du damit?
-

29 A1: Ich habe grade jetzt in den letzten Tagen da was geschrieben mit diesem Büchlein über Römer 12. Da heißt es ja „angesichts der Barmherzigkeit“, also mit Barmherzigkeitstaten hab ich das übersetzt, weil das ja nicht Barmherzigkeit als Mitleid ist, sondern das, was geschehen ist, und das ist vielleicht – ich hab das trinitarisch erklärt, hab gesagt zu den Barmherzigkeitstaten Gottes, die uns seine Liebe zeigen, gehört als erstes die Schöpfung, sonst wäre ja überhaupt nichts da. Und die Schöpfung ist wirklich liebevoll gemacht. Das wissen wir heute besser als vor 2000 Jahren und da kann man staunen über das, was wir entdecken. Denn die zweite Barmherzigkeitstat ist das, was die Schöpfung eigentlich sollte und nicht geworden ist: Unter der Mitgestaltung des Menschen die Liebe Gottes zeigen, deswegen Sünde und Fall, und das ist eben dann das Kreuz und die Auferstehung Jesu. Und die dritte Barmherzigkeitstat Gottes ist die Erfüllung mit dem Heiligen Geist. Und da ist eben mein Anliegen immer gewesen, das nicht nur auf den engen gottesdienstlichen Bereich oder das, was wir als typisch charismatisch ansehen, zu begrenzen sei, zu sagen, das ist die Gaben des Geistes der Dinge, die wir für unseren Dienst überall, wo wir leben, brauchen. Und dieser Alltagsbezug, der – über den rede ich jetzt fast dauernd, wenn ich in Gemeinden eingeladen werde zu Wochenenden über den Heiligen Geist. Und das sind ja auch teilweise Gemeinden, wo man merkt, die spüren ihren Nachholbedarf. Bin jetzt eingeladen in Hamburg Altona, das ist eine sehr typische traditionelle Baptistengemeinde – die haben sich dieses Thema ausgesucht.

30 I: Wie nimmst du für dich ganz persönlich die Liebe Gottes wahr?

31 A1: Ja, also das kann man ja am besten über den eigenen Lebensweg zeigen, nicht? Also ich bin dankbar, dass Gott mich über die Klippen geführt hat, die immer wieder gekommen sind. Und zwar Klippen im persönlichen Leben, ja, auch Klippen in der Bundesgeschichte miterlebt, wie die letzte Krise und so weiter. Also die Liebe Gottes – dass er mein unbeirrbarer Helfer und Nächster ist. Und er hat alles drumrum, den Menschen, wie er ist, und die Schöpfung, wie sie ist, und der Geist, wie er wirken kann, so geschaffen, dass diese Partnerschaft geht. Vielleicht noch einen Gedanken dazu: es gibt ja immer diese streitbare Masse – bedeutet die Gottes-Ebenbildlichkeit, nach seinem Bild geschaffen? Hab ich ja auch in meinem Schöpfungsbuch drüber nachdenken müssen. Ich bin überzeugt von der These, dass das die Tatsache ist, dass der Mensch so geschaffen ist, dass er mit Gott in Beziehung treten kann. Also die Beziehungsfähigkeit des Menschen ist ein ganz zentrales Zeichen der Liebe Gottes. Ich darf Liebe Gottes nicht am Erfolg messen, auch nicht an der Gesundheit. Das ist ein falsches Maß. Sondern an der Hilfe, die immer wieder von Gott gesagt wird, da kannst du x Psalmen finden oder Beispiele dafür.

32 I: Wo, würdest du sagen, kann die Gesellschaft die Liebe Gottes in der Art und Weise, wie wir Gemeindeleben wahrnehmen – also durch die Gemeinde – wahrnehmen?

-
- 33 A1: Nun, wenn die Gemeinde auch ein bisschen aus ihrem Haus heraus tritt, und das geschieht bei uns eigentlich immer durch einzelne Personen. Ich war mal vor langer Zeit in einer Gemeinde – ich will den Namen jetzt nicht sagen – , die sagten: „Wir wollen neu bauen, wir sind in einer schlechten Wohngegend.“ Und haben sie auch gemacht und sind weggezogen in eine bessere Gegend. Das ist das Gegenbeispiel, dafür wie – es gibt auch Gemeinden, die dort sind, wo sehr viele Flüchtlinge sind, machen da ein Straßenfest zum Beispiel – kommen raus aus ihrem Gebäude. Oder es gibt schon eine Sache, die ja auch zugenommen hat: die Winterspielplätze. Eine der ersten beiden, Stuttgart Forststraße, denn da war ich mal dort, als der ziemlich glaub im zweiten Jahr war. Also noch ganz frisch. Die hatten zu 80% muslimische Kinder, das war noch lange vor der großen Flüchtlingswelle, und die haben dort auch Familiengottesdienst gemacht. Da haben die Kinder was gemacht, da waren die Eltern da, die kamen ja auch zum Mithelfen und so. Und da war [...] nicht ihr Raum, aber das war sozusagen der Zweitraum der Religion. Darwin sagte auch Religion, nicht? Das ist erstmal der Anfang. Also die Winterspielplätze, solche Dinge – soziale Dinge vor allem, oder Sprachunterricht für Flüchtlinge, gibt es ja an vielen Stellen. Aber die haben noch wenig Bewusstsein. Also ich war jetzt erst neulich in einer Gemeinde in Salzgitter, die haben ja Jubiläum gehabt. 175 Jahre – ist eine der ältesten Gemeinden im Bund in der Gegend, da in der Region Harz Heide bis hoch fast zur Ostsee, das ist die erste Gemeinde gewesen. In den Räumen der Gemeinde findet ein Sprachunterricht statt. Ich hab da ein Konzert vorbereitet, weil wir da eins mit dem Jubiläum machten – und da war der Unterricht. Einzelne Leute aus der Gemeinde haben Kontakt zu den Leuten und machen das auch – die Gemeinde als Ganze tritt aber nicht in Erscheinung. Also ich hab mit den Leuten jetzt nicht gesprochen, könnte man mal sagen jetzt. Sind ja Leute aus Salzgitter da. Wenn ein Sprachkurs abgeschlossen ist und die haben ihr Zeugnis bekommen, könnte man doch mit der Gemeinde feiern zum Beispiel.
-
- 34 I: Wo, würdest du sagen, bedarf die Gesellschaft der Liebe Gottes in besonderer Weise? Wo würdest du sagen, das sind die Punkte, wo du sagst, da wird es besonders deutlich, wie notwendig das ist?
-
- 35 A1: Also, es geht eigentlich gar nicht ohne. Ich würde erstmal den Leuten versuchen – auch da hast mich vorhin nach missionarischen Ansatzpunkten gefragt – ich würde erstmal den Leuten versuchen klar zu machen, dass sie, auch wenn sie keine Beziehung zu Gott haben, schon ein Stück von der Liebe Gottes erleben. Ich bin überzeugt, dass wenn das Neue Testament von Agape spricht, was sehr oft auf das menschliche Leben bezogen ist, oder sagen wir mal die Liebe Gottes in unseren Beziehungen, in unseren menschlichen Gefäßen, würde ich sagen, dass ist eine Schöpfungsgabe Gottes. Der Mensch ist fähig zur Liebe. Er ist auch zum Gegenteil fähig, das wissen wir alle, das sagt die Bibel ja auch, aber er ist fähig zur Liebe. Das ist ein Gottesgeschenk, ob man's weiß oder nicht. Es ist schöpfungsgemäß. Also für mich ist Schöpfung und Evangelisierung ganz nah beieinander – viel näher als es bei uns oft ist.
-
- 36 I: Wo würdest du sagen im Gottesdienst und in der Verkündigung, was würde es bedeuten, dass die Liebe Gottes dort sichtbar wird?
-

-
- 37 A1: Ich hab jetzt ein paar mal über das Gleichnis vom verlorenen Sohn oder besser von den zwei verlorenen Söhnen gepredigt. Und da würde ich sagen, ist mir wichtig geworden, wie variabel Gott hier geschildert wird in dem Vater. Wie er also mit dem einen umgeht und mit dem anderen umgeht und wie er beiden entgegengeht. Das ist so ein Zeug, das hab ich noch nie in einer Predigt gehört, aber er geht dem, der nicht kommen will, auch entgegen. Also, wie Gott jede Möglichkeit nützt, dem Menschen zu begegnen und ihm schon in ganz vielen Dingen, die man wahrnehmen kann, auch wenn man nicht im Glauben steht, und da ist für mich ein erster Ansatz. Und das führt halt bisschen zu weit: Ich bin vor – das war 1981 – war ich in [...], da war eine große Tagung zum 1600-jährigen Jubiläum vom Konzil von Nizäa-Konstantinopel mit dem Glaubensbekenntnis, das für kurze Zeit das einzig gemeinsame Gebet war, bis es zur Frage des Streits kam, ob nun der Geist nur vom Vater oder vom Vater und dem Sohn ausgeht, der Filioque-Streit. Ich halte den bis heute für uns für wichtig und eine Einengung im Protestantismus und dem Katholizismus auch, in allen westlichen Kirchen eigentlich, aber bei uns im evangelikalen Bereich am stärksten, dass wir all dieses Wirken des Geistes nur auf den gelösten Bereich ausdehnen und nichts sonst. Und ich sage, der Geist Gottes ist überall am Wirken, der wohnt in den Menschen, die ihn eingelassen haben – das ist der Unterschied, aber er wirkt überall. Kein Mensch könnte Christ werden, wenn er nicht schon angefangen hätte. Wo ich hinkomme, suche ich erstmal nach Wirkungsform oder Zeichen des Heiligen Geistes, diese Weltsicht fehlt uns.
-
- 38 I: Da will ich auch mit verknüpfen die Frage, wie würdest du sagen, können wir das fördern, dass in unseren Gemeinden die Liebe Gottes stärker sichtbar wird. Du hattest ja grad schon von der Verkündigung her angesetzt.
-
- 39 A1: Ja, indem wir uns ein bisschen öffnen für diese größere Dimension. Ich hab darüber jetzt öfters auch mit Gemeinden gearbeitet, nicht? Ja, welches Lebensgefühl hab ich eigentlich? Bin ich in einer fremden Welt, oder ich bin in Gottes Welt? Oder auch, dass endlich mal, wenn wir die intellektuellen Sachen über Bord werfen können, die ganzen Streitfragen, die die Schöpfung wieder ganz nahe kommen, und ich habe in meinem Schöpfungsbuch gesagt, z.B. Genesis 2 und 3 die ganze Geschichte vom Paradies ist ein Gleichnis. Das Gleichnis sagt aber, ich bin mit Gottes eigener Hand geschaffen. Ich bin ein Kunstwerk Gottes, das steht ja in Johannes. (unv.) Wenn die intellektuellen Fragen man so klären kann, dass ich sag, das ist wirkliche ganz eindeutige verbindliche Botschaft Gottes in einer bildhaften Weise, die ich auf das heutige Denken übertragen muss, dann sag ich, kann ich jedem Menschen sagen: „Du bist ein Kunstwerk Gottes“, und dann frage ich mich, wie gehe ich mit Menschen um, nicht? Mit einem Kunstwerk geht man ja anders um, als wenn das ein ungehobelter Stein ist oder so was, nicht? Oder ich habe zwei mal ein Predigt gehalten bei diesen Wochenenden über Schöpfungsfragen und hab das Lob der Schöpfung angesetzt bei Genesis 1, aber ausgeweitet auf den heutigen Erkenntnissen der Naturwissenschaft. Und die Leute haben nur genug geguckt, haben sie noch nie gehört.
-
- 40 I: Wie würdest du sagen, das Beziehungsverhältnis von unserer Freikirche zur Gesellschaft – welche Rolle spielt dabei die Heiligkeit Gottes?
-

-
- 41 A1: Muss mir erstmal überlegen, was das bedeutet. Ich denke, Heiligkeit bedeutete ja lange Zeit im ganzen Alten Testament Unnahbarkeit Gottes. Ich sehe Mose auf dem heiligen Berg – oder so. Ich würde sagen, durch Jesus bedeutet es Nähe Gottes. Heilig ist alles, was in Gottes Einflussbereich ist. Heiligung ist der Mensch, der seine Nachfolge ernst nimmt und die hat eine gewisse radikale Seite eben – zur Wurzel gehend – sehr radikal. Und, dass Gott meinetwegen den Feiertag heiligte, das bedeutet, dass Gott die Notwendigkeit eines gesunden Rhythmus zwischen Anspannung und Entspannung, Arbeit und Ruhe geheiligt hat an sich – er hätte ja nicht den Sabbat feiern müssen. Steht nirgends, dass Gott müde war, aber weil wir müde werden, müssen wir eben lernen, macht er's uns vor. Und deswegen ist für mich, hat auch die Schöpfung eine gewisse Heiligkeit, weil sie unmittelbar aus den Händen Gottes stammt, nicht? Etwa wie neues Leben entsteht. Wir haben bei uns ja, wir sind bisschen näher dran, wir haben ein großes Grundstück, 4000qm, ganz auf dem Land. Das ist ziemlich wild geworden durch uns in den 30 Jahren, die wir dort leben, oder 35 Jahren. Wir haben sehr viele wilde Tiere auf dem Grundstück. Und also wie Tiere neues Leben schaffen können, es ist in dem Sinne fast ein göttlicher Vorgang, wobei ich immer ganz eindeutig sage, die Natur ist von Gott geschaffen. Sie ist nicht Gott, aber die Natur hat seine Handschrift. Für mich ist also die ganze Schöpfungsfrage mit die einfachste Beziehung über unseren engeren Rahmen hinaus, von der Theologie.
-
- 42 I: Wo würdest du sagen, wie nimmst du für dich die Heiligkeit Gottes persönlich wahr? Was korrespondiert da mit dir, wenn man sagt, die Heiligkeit Gottes in deinem Leben?
-
- 43 A1: Also ich spüre immer, wenn ich in eine vertiefte Gebetshaltung komme, so ein bisschen – ja, wie soll ich es sagen? Eine positive Beklemmung!
-
- 44 I: Das ist gut so ein Paradox.
-
- 45 A1: Also, das ist was besonderes, ja? Und ich habe in meinem Arbeitszimmer eine Original-Litografie von Chagall hängen, eine der wenigen Bilder über Jesus. Er hat ja da nicht viel gemacht, auch einiges, aber nicht so viel. Und da ist die Geburt geschildert, nur so bisschen Lebensweg auf Chagall's Art mit allen möglichen Symbolen, und dann kommt das Kreuz und am Kreuz ist das Gesicht Jesu so gemacht, je nachdem wie man es anschaut muss man lernen die Augen zu verdrehen – wie man es anschaut, guckt er nach unten als der Leidende und Sterbende und wenn man es anders anschaut, guckt er nach oben als der Auferstehende, das ist für mich ein Bild, vor dem ich oft bete, weil mir da also etwas, was ich nicht erklären kann, aber was ich wahrnehmen kann, wo mir auch ein Bild helfen kann, also eher ein abstraktes Bild hilft da eher als ein – das kann man in der Natur nicht machen, weil das da, wir verstehen das natürlich ja nicht, aber das ist so ein Symbol, da hab ich gedacht, da hat Chagall mehr von Jesus verstanden wie viele. Für mich ist auch etwas von der Heiligkeit Gottes in mancher Musik enthalten. Natürlich nicht in jeder. Ich mache jetzt öfters ein Mendelssohn-Konzert mit an mit seinem großen Präludium und Fuge Werk für Klavier, das ist ein geistliches Werk. Da kommt ein Choral drin vor und Zitate, die das deutlich machen. Da spür ich sowas manchmal auch und versuche es weiter zu geben. Also ich merke, dass die Heiligkeit Gottes nur auf der Erfahrung, also wir brauchen eine theologische Vorstellung davon, aber was es wirklich ist, können wir nicht beschreiben.
-

-
- 46 I: Die Gemeinde wird ja als die Gemeinschaft der Heiligen beschrieben auch. Wie äußert sich diese Heiligkeit in der Gemeinde zur Gesellschaft rüber?
-
- 47 A1: Dass, was wir lehren, auch gelebt wird, ob es authentisch ist. Wobei ich nicht behaupten will, dass die Leute – die Leute sind ja nicht dumm, die uns beobachten. Wenn wir den Eindruck vermitteln, wir können das perfekt, glauben die uns nicht so recht. Also mit authentisch meine ich jetzt auch das authentische Ringen um Heiligkeit. Und das ist, einfach in die Nähe Gottes zu gelangen, das ist die Nachfolgefrage. Und die ist mit Hingabe gepaart. Und da bin ich jetzt auch grade mit diesem neuen Buch an der Frage. Das ist ja doch eine sehr steile Aussage: die Hingabe eures Lebens – das ist der eigentliche Gottesdienst. Da hat du den Schlüssel, im Grunde den theologischen Schlüssel hast du hier, oder einen, aber einen der zentralen zur Frage Gemeinde und Welt – Christennachfolge und Welt. Das hat sich abzuspielen in der Welt, aber anders als in diesem Äon, ja?
-
- 48 I: Wo würdest du sagen, dass die Gesellschaft der Heiligkeit Gottes bedarf? Also wenn dich jemand aus der Gesellschaft suchen würde: Ihr braucht Heiligkeit Gottes – wie kann ich das dem so formulieren, dass sie verstehen, was ich meine? Also was, wo braucht die Welt das?
-
- 49 A1: Das ist schwer, aber ich denke zum Beispiel, der Mensch ist so, ich sage jetzt geschaffen, aber das kann ja auch jemand sagen, der nicht geschaffen denkt, sondern geworden denkt. Er sieht erstmal den Menschen, wie er ist, der Mensch ist so, dass er einen Bezugspunkt außerhalb seiner Menschlichkeit braucht. Und das ist Gott. Und Gott wird in interessanter Weise vor allem im Alten Testament fast immer, wenn es um die Erklärung Gottes geht, als der Schöpfer bestimmt – Gott Himmels und der Erde, der Gott, der die Wolken und das Meer und den Wind gemacht hat, nicht? Also die Heiligkeit Gottes wird sehr weitgehend an seiner Schöpfung beschrieben und an der zerstörten Heiligkeit der Schöpfung, die auch ein Mensch begreifen kann, der nicht an Jesus glaubt, kann man etwas über die Heiligkeit der Schöpfung sagen. Zum Beispiel, dass wir so eine Ästhetik haben, da werde ich jetzt bei dem Kongress „Miteinander für Europa“ etwas sagen zu diesem Gedanken. Da machen wir ein Forum über Nachhaltigkeit, wo ich einen theologischen Teil habe. Unsere Ästhetik ist total verbildet, wir finden normalerweise das als schön, was gleichmäßig ist, und was sich immer wieder wiederholt. Und da, wo es eigentlich Schöpfung sein soll, wo unserem Kulturrasen, da braucht nur das schmale Gras neben dem schmalen Gras in Reih und Glied stehen oder wie unsere Wälder gepflanzt sind überall, nicht? Und die Ästhetik Gottes, die arbeitet mit der Überraschung, mit dem Wachstum, mit der Vielfalt und ist sehr viel effektiver als unsere noch. Ich gebe zu, dass wir den rechten Winkel brauchen, weil es Statik gibt. Gehört ja auch zur Schöpfung. Dass das umkippt, wenn es nicht gut gesichert ist, aber die Statik der Bäume oder so können wir nicht ganz nachmachen, aber wir können schon also im Lebensgefühl des Überraschenden, des Verschiedenen. Mir ist das alles noch ein bisschen zu flach, wie es hier beim Bundesrat rüberkommt, also ich wünschte mir irgendwo eine theologische Vertiefung an der Stelle, die habe ich auch heute früh nicht gefunden. Gut, das war auch ein anderes Thema, aber trotzdem, das müsste eigentlich ganz zentral sein, da gäbe es ganz zentrale Dinge, das fehlt mir ein bisschen, das fehlt mir überhaupt, dass wir zu wenig noch vom Kern her leben.
-

-
- 50 I: Was, würdest du sagen, ist der Kern?
-
- 51 A1: Also wenn ich an die Vielfalt denke, ist die Frage zu stellen: Warum hat Gott die Schöpfung so vielfältig gemacht? Können wir heute ganz gut beantworten: damit sie überlebensfähig ist, damit sie anpassungsfähig ist, und die Anpassung und die Überlebensfähigkeit entsteht in einem Ökosystem immer, dass die Freiheit des einen Individuums oder der einen Art die Freiheit der anderen begrenzt – das wird ausgependelt – das ist kein starres Gleichgewicht. Den Begriff hat man heute aufgegeben in der Ökologie, da spricht man vom Fließgleichgewicht. In meinem Schöpfungsbuch hab ich das auch ein bisschen angedeutet. Und das, genau dieser Gedanke, wird im Bild vom Leib Christi auf die neutestamentliche Gemeinde übertragen, das heißt die Vielfalt hat den Sinn, dass wir ergänzungsfähig werden und wir bleiben ein Stück bei dem Zeitgeist stehen, wenn wir sagen: halt die Vielfalt aus – das ist viel zu wenig. Alle sollen Platz haben – ist richtig, aber viel zu wenig. Da wäre wieder so eine grundsätzliche Kritik an einer, wie ich meine, flachen Theologie. Ich äußere die, was den Bundesrat betrifft, nicht, ich habe mir angewöhnt, über die Leute, die Ämter weiterführen, die ich mal auch gehabt habe, nichts öffentlich zu sagen. Aber ich – wir reden darüber schon manchmal. Aber ich meine, gut, der Bundesrat ist natürlich nur das Zeichen dessen, was unter uns lebt, das lebt nicht sehr stark. Wir stellen uns auch dann die Frage – das beschäftigt mich sehr im Augenblick – die Frage nach der charismatischen Erneuerung, ob sie an der Stelle nicht auch noch etwas noch gar nicht eingelöst hat, was dazugehört.
-
- 52 I: Das bedeutet, oder was meinst du damit genau?
-
- 53 A1: Dass wir die Tätigkeit oder die Existenz des Heiligen Geistes im umfassenden Sinne erkennen und dass die Gaben des Heiligen Geistes auch für den Gottesdienst gegeben sind, aber in erster Linie – bin ja bei Römer 12 wird es ja ganz deutlich – für das Leben. Das ist die Ausstattung, die wir bekommen haben. Das sind die Gaben des Geistes Gottes, das ist eine geistgewirkte Selbsterkenntnis. Über das, was unsere Berufung ist, und das ist die Liebe. Alles Römer 12.
-
- 54 I: Nochmal eine Frage an dich bezüglich der Heiligkeit. Wo wird es in der Verkündigung deutlich – Heiligkeit Gottes? Oder wo sollte das deutlich werden? Im Gottesdienst und in der Verkündigung?
-

-
- 55 A1: Im Gottesdienst würde ich auf das Thema kommen, den Leuten sagen, die Tür ist geöffnet worden zum Herzen Gottes, zur Nähe Gottes, zur Partnerschaft mit ihm. Partnerschaft heißt nicht, dass die beiden gleich sein müssen. Partnerschaft kann man unter sehr Unterschiedlichen feststellen. So sind wir geschaffen. Ich würde sagen, geht vielleicht mit klopfendem Herzen den Weg zum Herzen Gottes. Und da sind auch viele Bilder: das Gleichnis vom verlorenen Sohn, ein ganz tiefes Bild. Da ist aber das Bild, dass wir mit den Händen Gottes geschaffen sind, das Kunstwerk Gottes – auch ein ganz tiefes Bild. Das müssen wir wohl erst noch mal wieder heranziehen, nicht? Oder, dass Gott seine Schöpfung an verschiedenen, den verschiedenen Bereichen die Möglichkeit gegeben hat, Leben hervor zu bringen. Also natürlich allen lebendigen Geschöpfen in der Vermehrung, aber auch die Erde bringe hervor, nicht? Also Ökologie ist durchaus schöpfungsgemäß. Die Ökologie, die behauptet sich. Die Dinge hätten sich selbst geschaffen, die ist nicht schöpfungsgemäß. Aber dass Gott ein Entwickler ist, ja? Zum Beispiel, und dass durch Jesus der Weg zum Herzen Gottes geöffnet worden ist, das ist aber kein Weg mit plumpen Sprüchen, sondern das ist ein Weg, wo wir auch merken, dass wir Sünder sind und trotzdem da gehen dürfen. Also, so ist für mich neutestamentlich Heiligkeit zu sehen.
-
- 56 I: Ich würde gern noch ein paar Fragen dir stellen zum Schluss im Bezug auf Liebe und Heiligkeit. Wenn du kontrahiere müsstest – das Gegenteil von Liebe ist?
-
- 57 A1: Ja, man ist geneigt zu sagen: Hass. Aber ich würde sagen, das Gegenteil von Liebe ist Weggucken und Interesselosigkeit, oder ist absichtliches Weggucken ja meistens.
-
- 58 I: Das Gegenteil von Heiligkeit ist?
-
- 59 A1: Dass der Mensch allein auf sich selbst geworfen ist. Er hat weder ein Gefühl für die Größe Gottes, noch hat er ein Bild von und zu ihm hin.
-
- 60 I: Wenn Liebe auf der einen Seite steht, was steht dann auf der anderen Seite?
-
- 61 A1: Lieblosigkeit – das fehlen von Liebe.
-
- 62 I: Und wenn Heiligkeit auf der einen Seite steht, was steht auf der anderen Seite?
-
- 63 A1: Ganz für sich zu leben.
-
- 64 I: Liebe spiegelt sich wider in?
-

-
- 65 A1: Ich möchte ein Beispiel sagen, was für viele gar nicht zeitgemäß ist, aber – ich würde es auch veröffentlichen, aber dann müsste ich mehr dran arbeiten – wir haben ja die Diskussion über Homosexualität sehr stark und wenn man mal in die Bibeltexte guckt, und sie als zeitgeschichtlich nicht mehr relevant ansieht, sondern als Botschaft Gottes, wird in Römer 1 gesagt, dass die Übergriffe des Menschen im Bereich der Sexualität ein Zeichen sind, dass die Gesellschaft auf dem falschen Weg ist. Da kommen ja noch ganz andere Dinge vor, das wird immer dazu oder oft benutzt, um das Denken über Homosexualität dann zu relativieren und da kommt ja auch Ausnützung von Menschen und andere Dinge vor. Ja, aber es wird damit begonnen, dass also die Abwendung von dem Wesen Gottes sich in ganz bestimmten selbstsüchtigen Formen des Menschen am stärksten zeigt. Und die ganze Diskussion oder die ganze Entwicklung auch in ihrer Radikalität, was Homosexualität und meinerwegen die Gender-Fragen betrifft, ist ein Zeichen für eine grundlegende Abwendung unserer Gesellschaft von dem Schöpfergott und damit der Heiligkeit Gottes. Ich sage damit nicht, dass man den Homosexuellen aus der Gemeinde ausschließen soll, das ist eine ganz andere Frage, die würde ich gerne von dem Grundsatz trennen. Aber wir sind in einem ganz gefährlichen Weg mit der Gesellschaft. Und wir passen schon jetzt nicht immer auf, wo wir da auch schon mitgehen.
-
- 66 I: Wo würdest du dir wünschen, dass klarere – wenn ich dich richtig verstanden hab, aber auch gewisse Abgrenzungen oder Profile sichtbar werden?
-
- 67 A1: Also, ich würde mir erstmal wünschen, dass wir wieder eine echte Bibel-Such-Bewegung werden. Da haben wir mal über Bibelverständnis als, ich [...] war, da hab ich gesagt, wir müssen das thematisieren, da haben alle gesagt, lass die Hände davon, da können wir uns nicht einigen. Hab ich gesagt, dann können wir auch aufhören als Gemeinde, wenn wir uns nicht einigen. Auch wenn wir uns nicht einigen können, wenn wir dann schonmal nicht drüber sprechen – da haben wir das ja dann thematisiert – und ich würde sagen, da bleiben viele Fragen offen. Wir haben ja auch nicht alles, was frühere Schriftbetrachtung war, ist richtig gewesen und hat sich bewährt. Wir haben ja auch verloren und gewonnen. Ich wünsche mir eine Suchbewegung, dass wir wieder sagen, also wir müssten richtig anfangen zu diskutieren, zu beten, zu suchen, was können wir als Menschen, die Jesus nachfolgen wollen, über diese Fragen – meinerwegen Homosexualität, Sexualität, sagen und dann richtig an den Dingen arbeiten, nicht? Und, also der Gedanke, dass die aufgezählten Sünden in Römer 1 ein Zeichen – ein typologisches Zeichen – für eine Abwendung der Gesellschaft von Gott sind, die hab ich zum ersten Mal bei Wilkins gelesen, in seinem Römerbrief-Kommentar. Bei mir liegt jetzt nur der 3. Band auf dem Schreibtisch, weil der sich mit dem Thema grade bezieht, an dem ich arbeite. Ich möchte, dass diese Fragen mal richtig angesprochen werden.
-
- 68 A1: [Inhalte auf Bitte des Interviewten hier nicht transkribiert]
-
- 69 I: Du hattest das – da sind wir grade drauf gekommen, wo du gesagt hast, Liebe spiegelt sich wider in – da kam diese Ausführung grade. Heiligkeit spiegelt sich wider in?
-

-
- 70 A1: In einer gelebten Nähe zu Gott und dem Hören auf sein Wort und auf die kritischen Fragen, die er mir stellt. Heiligkeit ist ja immer, dass ich auch den Unterschied sehe zwischen Mensch sein und Gott sein.
-
- 71 I: Wenn du in einem Satz sagen solltest: „Die Gesellschaft braucht die Liebe Gottes, weil?“
-
- 72 A1: Weil sie ohne Liebe Gottes nicht lebensfähig ist.
-
- 73 I: Und „Die Gesellschaft braucht die Heiligkeit Gottes, weil?“
-
- 74 A1: Sie sonst keinen Maßstab hat für ihr Leben.
-
- 75 I: Gibt es etwas, wo dir jetzt wichtig ist, von dem, was ich jetzt dich gefragt habe, noch anzumerken, noch zu reflektieren, zu sagen – wo du sagen würdest: das will ich noch mal unterstreichen oder das will ich noch mit einbringen?
-
- 76 A1: Ja – vielleicht an einer Stelle, das haben wir schon auch angesprochen: Wir haben das Verhältnis zwischen den Menschen, die mit Jesus leben und der Gesellschaft, die ohne diese Lebensübergabe lebt – ich nehme jetzt immer den Begriff von den katholischen Charimatikern, weil ich den also für besser als Bekehrung und sonst was finde – haben wir immer unter dem Vorzeichen alleine der Mission gesehen, wobei auch ein Stück Diakonie dann dazu wirkt. Wir haben was, wir müssen es den anderen geben. Das ist richtig, aber ich denke, das funktioniert heute in unserer Gesellschaft, wo ja auch der Atheismus sehr selbstsicher geworden ist und der merkt, dass also die Gesellschaft nicht mehr kirchenorientiert ist und auch die Medien meistens nicht und auch viele verantwortliche Leute in Wirtschaft und Politik nicht. Dass wir die natürlichen Schnittpunkte suchen. Wir haben es an verschiedenen Stellen angesprochen. Von der Schöpfungstheologie her, von den Gaben des Geistes, die also im normalen Leben ebenso wirken und dann natürlich auch bei den anderen Leuten auch als Begabung oder als Fähigkeit wahrgenommen werden. Ist mir schonmal passiert, dass ich irgendwie eine Art Wort der Weisheit hatte in einer säkularen Situation, und da sagte mir einer: Das ist genial, wie du das jetzt sagen konntest – sag ich: Ja – ja das hängt mit dem Genus Gott zusammen. Da kann man sowas sagen, nicht? Und dann hat man ja eine andere Öffnung, also die natürlichen Schnittpunkte, Gott – der Geist Gottes ist überall am Wirken, also gibt es überall Schnittpunkte, und eigentlich ist der Mensch auch überwiegend am Fragen. Da gibt es auch Schnittpunkte. Das ist auch für mich ein Anliegen, das wär für mich ein Anliegen für eine neue Stufe der charismatischen Erneuerung.
-
- 77 I: (Dank und Schlussbemerkungen.)
-

Interview A2

1 Experteninterview A2

2 I: Wie nimmst du das Beziehungsverhältnis von unserer Freikirche zur Welt wahr?

3 A2: Wie nehme ich das wahr? Also ich sage mal, es gibt auf Bundesebene durchaus eine Offenheit, eine Wachheit, Zeitgeschehen zu begleiten und zu reagieren, und die nimmt zu – aus unterschiedlichen Gründen. Nehmen wir das Beispiel der Immigrationsfrage oder die Stellungnahme, die Resolution bei diesem Bundesrat ist ein Beispiel dafür, dass offenbar das zunimmt. Was aber nicht zunimmt, ist die theologische Reflexion darüber. Also wie vorhin schonmal angeklungen: Warum äußern wir uns jetzt? Warum bringen wir uns ein? Warum ist Nächstenliebe dran? Warum müssen wir helfen usw.? Darüber sprechen wir nicht, als wäre das alles klar – ja. Und viele Gemeinden, die sich zurückgezogen haben, sich konzentriert haben auf Mission, im Sinne von Evangelisation als vorrangiges Ziel, Bedeutung von ihrer Existenz, sagen ok, wir machen das missionarische Spektrum weiter – das ist in vielen Gemeinden passiert – Diakonie ist entdeckt usw. Trotzdem ist es meines Erachtens nicht wirklich theologisch verankert. Ja, also, es ist mehr so ein Aufruf: Jetzt müssen wir mal – und warum? Ja, wenn man jetzt mal die Begründungsresonanzen sieht [...] die theologischen Resonanzräume sind ganz unterschiedlich. Also welche appellieren ja „Herr Jesus ist unser großes Vorbild“, also im Sinne von Nachfolgeethik; die Nächsten würden eventuell eschatologische Momente einführen. Das ist ein Zeichen: „Die Zeit ist knapp. Lasst uns wachsam sein!“ Oder die ganze Frage der Zeitgeistanalyse kommt da rein und solche Sachen. Die Nächsten kommen von der Dringlichkeit her. Also es gibt ganz viele Ebenen. Das mixt sich – vielleicht muss es sich auch mixen, ich weiß es nicht – ich würde sagen, generell nach meiner Wahrnehmung nimmt es zu.

4 I: Okay. Wie würdest du „Welt“ definieren, wenn man sagt, wie verhält sich unsere Freikirche zur Welt? Was heißt dann „Welt“?

5 A2: Ich würde das definieren: Alles, was geschaffen ist von Gott. Also alles Geschaffene. Nicht irgendwelche Weltsysteme oder Machtsysteme oder Machtkonstellationen oder gegenwärtige Zuständigkeiten, sondern alles Geschaffene ist Welt.

6 I: Und wie siehst du das Spannungsverhältnis dann zwischen „Habt nicht lieb die Welt!“ und „So sehr hat Gott die Welt geliebt“? Ist ja beides der Begriff „Kosmos“ dann.

-
- 7 A2: Ja, Kosmos. Kosmos ist für mich dann sehr stark eben in der johanneischen Theologie, aber auch anders – sehr stark geprägt eben von dem diabolischen Charakter, der Vergänglichkeit der Welt. Was jetzt nicht unbedingt nur diabolisch zu deuten wäre – dass jetzt diese Welt vergeht in ihrer Lust usw., das ist ja durchaus auch eine gute Botschaft. Aber ich sag mal, wenn ich das darauf reduziere, auf die Negativwahrnehmung des Vorfindlichen oder, wenn da Kosmos steht – also, wenn ich das richtig verstehe vom johanneischen Ansatz her – es gibt ja auch bei Paulus ähnliche Ansätze –, dann würde ich denken, da ist immer eine Machtkonstellation im Hintergrund, die diabolischen Charakter hat. Und die darf man nicht ausblenden. Das ist klar. Aber trotzdem ist es natürlich, ich sag mal: Jede Fliege, die fliegt, fliegt, weil Gott sagt, sie soll fliegen. Und die ist nicht gleich, weil sie schwarz ist, ein Dämon.
-
- 8 I: Welche Verantwortung oder Aufgabe hat unsere Freikirche in der Welt?
-

-
- 9 A2: Als Erstes hat sie keine Aufgabe. Diese Frage ist interessant, weil ich zur Zeit vielleicht ein bisschen umdenke. Ich hol mal ein bisschen aus. Am Anfang drehte sich Vieles um die Soteriologie. Wie wird ein Mensch erlöst usw. Das war Kern meiner Biografie. Dazu passend drehte sich alles um die Ekklesiologie. Wir brauchen eine lebendige Gemeinde, Gemeinde als Ort des Reiches Gottes. Hier treffen sich die Erlösten. Hier ist die Welt in Ordnung. Was jeder wusste, dass nicht stimmt, aber das haben wir doch eigentlich ziemlich deutlich vermutet, ja – und lebt und dementsprechend auch: Wir wollten immer Vorbilder sein. Es kamen dann die christlichen Schulen. Alles musste christlich werden, christliche Schuhe hätten wir auch machen können. Oder wir hatten jetzt beim Gesundheitskongress, gibt es eine christliche Blinddarmoperation? Also was ist denn eigentlich christlich und was im Sinne von vorzeigen/Attraktion? Und wir machen das vor. Dann kommen die „Lichtworte“: „Ihr seid das Licht der Welt, ihr seid das Salz der Erde.“ Das purzelte alles rein und, dass wir das unterstrichen. Und ich habe gemerkt, dass die Fokussierung auf die Gemeinde, egal, welche Gestalt sie denn hat – ob es eine Freikirche ist oder eine andere Form von Gemeinschaft der Gläubigen – dass diese Fokussierung immer etwas sehr Einschränkungendes hat. Das heißt also, daran sehe ich zunächst erstmal Zurückhaltung. Also bin ich dann in meiner Biografie weitergegangen, habe mich weiterentwickelt, also ich meine in den 70er/80er Jahren, bin in die Missiologie stärker eingestiegen. Die Missiologie als sozusagen die große Klammer, da kommen die ganzen südafrikanischen Freunde – UNISA lassen grüßen – und David Bosch usw., oder jetzt die Anglikaner, die sagen, ok, wenn wir uns auf die Ekklesiologie konzentrieren, verlieren wir die *missio dei*. Wenn wir uns auf die *missio dei* konzentrieren, dann leben unsere Gemeinden neu auf, dann kriegen sie „fresh expressions“. Das fasziniert mich nach wie vor und ich glaube, ja, Missiologie ist ein Schwungrad. Und dennoch glaube ich, dass die Engführung dieses Gedankens darin liegt, dass Mission eine Tat sei, eine Aufgabe sei. Deshalb die Frage, welche Aufgabe – so war deine Frage – das hat etwas mit Handlungskorridoren zu tun und ich glaube, dass der Kern der *missio dei* nicht daran liegt, dass wir was tun, sondern, dass wir was sind. Es geht um einen Seinszustand und der ist nur reduktiv wahrzunehmen in dem, was wir tun. Es geht um Einstellungen, ja es geht um Sein.
-
- 10 I: Was, würdest du dann sagen, soll sich durch unsere Freikirche in der Welt widerspiegeln? Also was soll dadurch sichtbar werden?
-

-
- 11 A2: Ja, da sehe ich ja gerade das Problem der Freikirchen, dass sie sich sehr auf die Mission konzentrieren. Ich sag es jetzt mal so: Ich sehe, dass viele Gemeinden, die sind kurz vor dem Gemeindekollaps, vor einem Gemeindefarkt. Auch die großen Gemeinden. Und alles wird gerödelt, und die Mission und der ganze Druck. Und dann kommt die eschatologische, je nach Prägung: „Der Herr kommt bald wieder“ oder „Der Teufel brüllt so laut“ usw., und du mixt die Leute auf, du trainierst sie, du machst und tust und spitzt sie an und die Leute bleiben auf der Strecke. Und das liegt daran, dass sie... ich sag mal so, um das zu Ende zu führen – theologisch die Doxologie, die Anbetung, die zum Beispiel bei den Brüdergemeinden im Mittelpunkt stand, auch die Gemeinschaft der Gläubigen, die Feier der Gegenwart Gottes. Oder ich kann es anders von dem Sabbatgedanken – die Ruhe ist das Filetstück, was wir der Welt geben können, gemeinsam mit jüdisch-messianischer Tradition. Und wenn die nicht durchschwingt, haben wir dieser Welt wenig zu geben, bei aller Aktivität, die wir haben.
-
- 12 I: Was möchtest du einbringen in die Welt?
-
- 13 A2: Das ist eine schöne Frage. Ich möchte gerne den Geschmack des Himmels vermitteln. Also, dass die Leute nicht denken, sie müssen die Erde so ordnen, dass der Herr sich besonders freut. Wenn er wiederkommt, ist alles schön. Sondern, dass wir uns immer mehr auf den Himmel freuen. Also auf die Vollendung, auf das, was Gott tun wird. Und daran hängt eben auch diese Ruhe, dieser Sabbat, die Feier des Vorläufigen. Da drin ist verbunden ein Lebensgefühl, was nicht geprägt ist von Kampf, wir müssen was machen, sondern von geleitet werden und warten können. Harren, das ist der schöne alte Begriff des Harrens. Und da wünschte ich mir sehr, dass unsere Gemeinden da reinwachsen. Da können wir von den Orthodoxen was lernen, wenn wir da was lernen wollen. Aber ich sag mal, die haben in ihrer Theologie da viel verankert.
-
- 14 I: Das wäre meine erweiterte Frage, wie sich das dann für deine Gemeinde äußert. Also wie nimmst du deine Gemeinde da mit rein, hier weiterzukommen, und so dann auch ein Zeichen für die Welt zu sein?
-
- 15 A2: Indem ich das immer wieder versuche, so gut wie ich kann, vorzuleben. Dass ich also sage, ok, es geht jetzt nicht darum, dass wir das hier schaffen. Sondern, dass wir erstmal vorher vor dem Herrn sind. Wir feiern jetzt erstmal, wir singen, wir genießen die Vorläufigkeit. Auch das Bewusstsein fürs Abendmahl zu schärfen etwa, als ein wesentliches Zeichen seiner Gegenwart in dieser Welt. Das ist alles viel zu unterbelichtet in den Freikirchen. Und wenn du fragst, welchen Stellenwert hat die Freikirche, natürlich, wir sind im Diakonischen aktiv. Wenn man das prozentual vergleicht, gibt es bestimmte Statistiken, da kannst du Ralf Dziewas fragen. Wir sind gut aufgestellt in der Diakonie, in der Gestaltung, in der Politik vielleicht nicht – nur das überzeugt mich alles nicht mehr – diese ganzen diakonischen Appelle, die langweilen mich an.
-

-
- 16 I: Warum langweilen sie dich?
-
- 17 A2: Weil die keinen Resonanzraum haben. Weil sie im Grunde genommen die Leute verpflichten, diese doch verhältnismäßig chaotisch werdende Welt mit all den unterschiedlichen Kollapsien, die es gibt, einigermaßen zu ordnen, damit der Herr Jesus sich darüber freut oder wie auch immer das begründet ist. Und es ist immer nur ein Appell. Und wenn dieser Appell nicht verwandelt wird in ein Einswerden mit dem Messias, um mal diesen Tragenden – es muss was Messianisches sein. Da können wir viel von der Messianologie lernen und so weiter.
-
- 18 I: Was würdest du sagen, würde der Welt fehlen, wenn es unsere Freikirche nicht geben würde? Woran würde sie es merken, wenn wir jetzt plötzlich nicht mehr da wären? Was würde fehlen?
-
- 19 A2: Das weiß ich offen gestanden nicht. Ich weiß nicht, ob der Welt wirklich etwas fehlen würde dann. Ob dem Herrn etwas fehlen würde, weiß ich auch nicht. Ich hab ein anderes – also die konfessionellen Ausbildungen von dem, was wir an Freikirchen vorfinden zur Zeit, ist für mich etwas Vorläufiges. Ich sag mal bei aller Wertschätzung, und wir haben Akzente, dass wir die persönliche Bekehrung des Menschen in den Blick genommen haben – das ist so ein theologisches Schmankerl oder unsere Spitze, die sollten wir behalten und mutig voran führen und da uns nicht verblenden lassen. Es geht um eine Gottesbegegnung, die das ganze Herz neu macht. Und es geht nicht in erster Linie darum, die Welt zu verändern.
-
- 20 I: Was würdest du sagen, wohin sollten sich unsere Freikirchen entwickeln? Also wenn du sagen würdest, in die und die Richtung fände ich es wichtig, dass sie sich verändern oder entwickeln. Du hattest es ja schon im Grunde genommen gesagt. Wo würdest du da die zwei/drei Eckpunkte setzen, wenn du gefragt werden würdest und jede Gemeinde sollte das mitnehmen was du sagst: Dahingehend solltet ihr euch verändern, um das einzubringen in die Welt, was von Gott vorgesehen ist?
-

21 A2: Ein erster Punkt: Ich glaube, dass die – wenn ich das richtig wahrnehme, was ich wahrnehme – alle Freikirchen einen riesigen Nachholbedarf haben an Spiritualität. Wenn wir früher gesagt haben: Wir sind die erweckte Truppe. Das ist definitiv nicht so. Ja also bis hin in die Ausbildung – hab vorhin gerade mit dem Michael nochmal gesprochen, dass zum Beispiel, wenn freikirchliche Seminare Ästhetik, also die Spiritualität überhaupt kein Fach ist. So nach dem Motto: Wir sind ja alle so fromm. Und je frommer, umso weniger. Das heißt, wir machen es nicht zum Thema, die Begegnung mit Gott, in seiner Ruhe sein, sich befinden. Jetzt kommt nochmal der messianische Gedanke hier rein: Wenn du nicht in der Ruhe bist, wirst du nicht gestalten können. Und da ist die Spiritualität z.B. ein Thema. Also erstes Ding: Wir müssen in der Spiritualität zulegen. Wenn wir sagen, ja, wir sind fromm, wir haben schöne Chöre, und wir haben eine Gebetsgemeinschaft, ist das schön, aber es ist auch nicht wirklich eine große Fülle von Spiritualität in unseren Gemeinden. Und dass der Auftrag und die Aktivitäten wachsen – wir machen ein Gremium nach dem anderen, ein Werk nach dem anderen. Aber die spirituellen Verwurzelungen, die wachsen nicht nach. Da kommt nichts. Deshalb ist das wie so ein großer Baum, der wächst, aber hat keine tiefen Wurzeln. Also das ist das erste, wo ich sage, da müssten wir richtig nachlegen. Gottesbegegnung, wie gestalten wir unsere Gottesdienste, wie kommen Menschen in eine wirkliche Begegnung zu Gott. Und zwar die alltagstauglich ist, nicht immer eventabhängig. Das ist eigentlich so der Kern der ganzen Geschichte. Und dass wir dann als Freikirche, als unsere Freikirche, da sind wir bisschen auf dem Weg, aber das müssten wir viel gezielter meines Erachtens angehen. Dass wir sehr, sehr unterschiedliche Formen von Gemeinschaft der Glaubenden pflegen und uns nicht an ein Modell aus dem letzten Jahrhundert festbeißen, dass so Gemeinde geschehen müsste. Also wir brauchen eine wirkliche Metamorphose von ekklesiologischem Sein. Viele gehen jetzt immer, die baggermutiert rum, gehen mal da ins Kloster und hier und gucken und zappeln sich was zurecht. Und anstatt in den Gemeinden zu gucken, wie können wir Orte schaffen, wie können wir z.B. sowas schaffen wie baptistische Klöster in den Städten, die baptistisch sein müssen – die letztlich in unserer Tradition sind und sagen ja so ähnlich sind wir unterwegs.

22 I: Die nicht außerhalb und separat wirken?

-
- 23 A2: Die mit der Kirche verbunden sind. Genau! Die Mennoniten haben das mit ihren Höfen damals mal so ein bisschen angesetzt – solche Modelle zu schaffen und nicht zu sagen, das ist doch keine Gemeinde oder solche Sachen. Also was ist eine Gemeinde? Und da sehe ich: Wenn uns das gelingt – wir sind offen dafür und da tut sich viel auch in anderen Freikirchen, also bei den FEG auch – dass man sagt, gut, wir überlegen z.B.: muss man Mitglieder führen? Also ist das überhaupt sinnvoll, Mitglieder zu führen? Ja, das ist eine Frage, die hätte man vor zehn Jahren gar nicht stellen dürfen – da wäre man schon raus. Wie sieht Gemeindezucht aus, wenn man keine Mitgliedschaftsbücher mehr hat? Und das bringt das Ganze auf einen Punkt. Wie intensiv ist die Gemeinschaft der Gläubigen? Also das wäre Spiritualität. Dann das Zweite, alternative passendere Gemeinschaftsformen zu finden. Das halte ich für wichtig. Und das Dritte wäre, dass wir den ökumenischen Dialog pflegen und suchen und fördern. Weil wir wirklich voneinander sehr viel lernen können aus den Traditionen. Davon bin ich überzeugt.
-
- 24 I: Was würdest du sagen, welche Eigenschaften von Gott würden dir besonders am Herzen liegen, dass sie durch uns deutlich werden?
-
- 25 A2: Ich kann mal sagen, was mich zur Zeit am meisten an Gott fasziniert, ist seine Ruhe. Also Ruhe jetzt nicht im Sinne von Langeweile, sondern Ruhe im Sinne von Sabbat. Und damit verbinde ich eine Lebensqualität, die davon lebt, dass man sagt: „Ich bin angekommen“ und nicht „Ich muss dahin“, ja. „Ich hab ein Zuhause, ich bin verankert, unser Zuhause ist im Himmel.“ Also diese ganzen Dinge. Und das fasziniert mich an Gott, dass er sich nicht kirre machen lässt. Der hat sowas wie ein Inneres – da ist eine Stetigkeit drin, dann wieder eine überraschende Spontanität – so empfinde ich, so erlebe ich Gott. Die Eigenschaftslehren oder die Wesenslehren Gottes, die würde ich hier jetzt nicht thematisieren, weil ich sie, so wie sie vorliegen in den meisten theologischen Entwürfen, nicht für sehr hilfreich erachte.
-
- 26 I: Es gibt ja eine sehr starke Fokussierung auf „Gott ist die Liebe“, und das ist das Hauptwesensmerkmal seiner Person. Wie nimmst du das wahr? Weil das wird ja schon sehr stark fokussiert in der heutigen Zeit, als wäre damit jetzt alles gesagt. Was bedeutet es für dich, wenn es heißt „Gott ist die Liebe“?
-

-
- 27 A2: Ja, das sind natürlich große Schwungräder – also wenn ich „Liebe“ sage, verbinde ich das mit Weggeben, mit Kenosis, mit Christus, mit der Hingabe des Lebens und des Hineingebens. Ich verbinde Liebe nicht so sehr im Sinne von „Seid umschlungen, Millionen!“ oder so, ja, das ist nicht der Hauptresonanzraum, wenn ich an Gott denke. Denn du fragtest ja, was ist das Wesen Gottes. Ich finde auch die Form, ja wir müssen die Gerechtigkeit Gottes, die Heiligkeit Gottes, diese ganzen Versuche, das Wesen Gottes irgendwie zu charakterisieren, mit bestimmten Schwerpunkten, und das möglicherweise auch gegeneinander auszuspielen, finde ich überhaupt nicht hilfreich. Ich glaube, dass Gott Menschen, vielleicht sogar auch ganzen Kirchen sagt, ok, ihr müsst das stärker im Blick behalten, und dem einen gibt er das, je nach dem, was man braucht. Liebe im Sinne von „Wir ham uns alle lieb. Piep, piep, piep“, das halte ich für überhaupt nicht gottentsprechend.
-
- 28 I: Was bedeutet es für dich oder würde es für dich bedeuten, dass Gott dich liebt? Wie nimmst du das für dich selbst wahr oder was bedeutet das für dich?
-
- 29 A2: Das bedeutet sehr viel. Zum Beispiel, dass er mich erinnert. Das ist für mich ein Ausdruck seiner Liebe. Erinnert an das, was er für mich getan hat und tun will. Er erinnert mich an seine Verheißungen. Er hält es mit mir aus. Er mahnt mich. Er korrigiert mich, er ignoriert mich nicht. Er sucht Ausdrücke seiner Liebe, ja – dass er mir Ergänzung gibt, etwa durch meine Frau oder durch junge Leute. Im Alter wird man ganz schön schräg. Da braucht man Junge. Das finde ich einen Ausdruck seiner Liebe. Dass ich also nicht alleine bin.
-
- 30 I: Wie würdest du sagen, dass Menschen im gesellschaftlichen, normalen Bereich wahrnehmen können, dass ihr [...] bei euch in der Gemeinde, dass Gott die Liebe ist? Also was haben sie davon? Woran merken sie das? Wie reflektiert das sich für sie?
-
- 31 A2: Sie merken es oft im Atmosphärischen zunächst erstmal und sagen: Mensch, ihr geht auf uns zu. Sie merken es natürlich durch die Handlungen, die diakonischen Ausdrucksweisen der Gemeinde. Die sind ja sehr breit aufgestellt. Und sie merken es auch, wenn sie in den Versammlungen sind, durch die Gegenwart Gottes. Die kann sie erschüttern. Also es gibt Leute, die fangen an zu heulen – die werden von Sünde überführt und denken, sie brechen weg, ja, – und andere, die werden aufgebaut und getröstet und verbunden von Gott und geheilt. Also, das ist ja ganz unterschiedlich, wie Gottes Gegenwart auf die Menschen reagiert oder wie sie ankommt bei den Menschen.
-
- 32 I: Was würdest du sagen – um noch bei der Liebe gerade zu bleiben – warum braucht die Welt die Liebe Gottes?
-
- 33 A2: Die Frage habe ich mir nie gestellt, Stefan. Weil sie sich mir auch nie stellen wird. Ich sag mal so...
-

-
- 34 I: Oder man könnte auch sagen: Wo bedarf die Welt der Liebe Gottes? Das ist vielleicht spezifischer.
-
- 35 A2: Ja, das ist vielleicht klarer. Wo bedarf die Welt der Liebe? An allen Ecken und Kanten. Also, ich wüsste jetzt nicht – es gibt natürlich immer – in der ganzen Breite des Lebens. Also ich könnte jetzt natürlich manche Bereiche, wo ich sage, ok, da müsste man rein schauen: Was läuft da? Aber ich sag mal, z.B. die Frage – nehmen wir mal ein Beispiel: Wie verändert das Bewusstsein der Liebe Gottes meinen persönlichen Umgang mit dem Umgang des Geschaffenen, der Schöpfung, die ganze Umwelt – Klimathematik? Da sind die Kirchen hier verhältnismäßig dünn aufgestellt. Siegfried Großmann – du erwähnte es eben – war ja sehr federführend, ist, nach wie vor – der hat das immer gut zusammengekriegt – aber das fällt jetzt zur Zeit, kommt hier gar nicht vor. Obwohl es für mich eines der vorrangigsten wunden Punkte ist gegenwärtig in der Zeit. Also, das ist mit Abstand die herausforderndste Fragestellung, die ich wahrnehme. Und dann kommt erstmal eine ganze Zeit gar nichts, und dann kommt die klassischen Migrationsfragen, Weltbevölkerung, Armut usw., diese Dinge.
-
- 36 I: Wie artikuliert sich das durch eure Gottesdienste oder durch die Verkündigung hindurch, die Menschen mit der Liebe Gottes vertraut zu machen? (Also du verkündigst ja sehr viel, das schwingt ja in dir. Wo würdest du sagen, das sind die Dinge, wo du ganz durch die Verkündigung versuchst, hier die Menschen in diesem Bereich?)
-

-
- 37 A2: Also ich hoffe sehr, dass ich und auch meine Kollegen, dass wir viel von der Liebe Gottes oder von Jesus – also die sich ja in Jesus am deutlichsten ausdrückt im Geschehen von Christus. Dann kann ich das natürlich durch den Geist der Liebe, der ausgegossen in unser Herz usw.; also trinitarischer Gott, der in sich eine soziale Einheit ist usw., das brauchen wir jetzt nicht vertiefen. Aber dass ich möglichst, wenn ich predige, von Gott predige, und nicht den Menschen zum Thema mache. Also das ist insofern manchmal auch nicht immer nur gästeorientiert, aber dass sie, Josuttis sagt, der Göttinger Theologe: Wir müssen dem Heiligen begegnen, wenn ich predige – oder Hybels sagt: Wo ist der „touching point“, ja? Und wenn ich den selber nicht habe, wenn ich predige, wenn ich nicht an irgendeiner Stelle meiner Predigt von der Liebe Gottes oder der Gnade Gottes sowas von ergriffen bin, dass ich vielleicht sogar auch die Kontrolle über mich selbst verlieren könnte, was manchmal passiert – dass ich anfangs zu heulen, und meiner Frau ist das immer grottenpeinlich. Das passiert mir eigentlich immer, wenn ich über die Gnade Gottes predige. Und manche finden das gut und bei meinem Nachfolger eh nicht so. Und das sind Punkte, wo die Leute sagen, die meinen das ja bis ins Mark ehrlich. Oder wie wir öffentlich mit Fehlern umgehen, also mit schwachen Leuten. Wenn alles nur perfekt ist und wir bemühen uns um ziemlich – wir sind von Willow geprägt, wir sind ja eine der ersten willoworientierten Gemeinden gewesen in Deutschland – dass wir sagen, es muss alles so perfekt wie möglich sein, um den Herrn zu ehren. Wunderschön. Aber es ist auch abstoßend. Es muss auch was Brüchiges geben. Es muss auch das Schlichte geben, das Einfache. Es muss nicht immer alles pompös sein.
-
- 38 I: Was würdest du anderen Gemeinden mitgeben als Impuls, wenn man ihnen helfen will, dass die Liebe Gottes durch sie hindurch, durch ihre Gemeinden hindurch in der Gesellschaft sichtbar wird? Was würdest du ihnen da mitgeben?
-
- 39 A2: Also wenn ich nur einen Rat hätte: Sie sollten Gottes Gegenwart mehr feiern – ja.
-
- 40 I: Du hast vorhin Heiligkeit angesprochen. Was heißt Heiligkeit für dich?
-
- 41 A2: Heiligkeit würde im Kern für mich bedeuten: Ich bin Gott zugehörig. Also das, was ich hier erlebe, gehört zu Gott. Was ich tue, gehört zu Gott, hat eine Beziehung zu Gott. Ich tue es mit dem Blick auf Gott. Ich tue es, um ihn zu ehren und all diese Dinge, die unterschiedlichen Deklinationen dieses Zugehörigseins. Und das bezieht alle Lebensbereiche und alle Gesellschaftsbereiche ein. Ich möchte alles wahrnehmen, so als würde Jesus es angucken und sehen und gucken und schmecken und riechen und was weiß ich.
-
- 42 I: Gemeinschaft der Christen wird ja als die „Gemeinschaft der Heiligen“ bezeichnet. Was heißt das?
-

-
- 43 A2: Das ist die Gemeinschaft der Gott Zugehörigen. So würde ich das übersetzen. Also alle, die zu Christus gehören, also in ihm leben, sind meine Schwestern und Brüder, und das ist die Gemeinschaft. Die Gemeinschaft geschieht dadurch, dass Christus im Anderen ist. Weil ich kann mir die auch nicht aussuchen. Aber ich freu mich, dass es sie gibt. Die gibt es überraschenderweise eben auch in anderen Gruppierungen, wo ich früher gesagt habe, das geht nicht, die haben eine schiefe Lehre, die sind nach baptistischer Wahrnehmung bisschen schräg aufgestellt und vielleicht sind wir nach ihren Wahrnehmungen auch schräg aufgestellt.
-
- 44 I: Wie würdest du sagen, dass die Heiligkeit Gottes in der Gemeinde oder die Heiligen, die heilige Gemeinschaft, der heilige Geist, das heilige Momentum... wie wird das für die Welt sichtbar, was das bedeutet?
-
- 45 A2: Unterschiedlich. Aber ein Kern wird sicherlich sein, wenn ich diese gegenwärtige Situation wahrnehme und einschätze, ist die Fähigkeit, sind wir fähig zur Kenosis, also zu teilen? Also nicht nur etwas abzugeben, sondern uns wirklich zu teilen im Sinne von „das geht an sie Substanz“, ja. Wenn jemand sagt: „Ich bin so heilig. Ich hab immer einen heiligen Schauer am Rücken.“ Das ist überhaupt nicht der Punkt. Also ich spreche nicht von Emotionen...
-
- 46 I: Also im Sinne auch von Gerechtigkeit, oder?
-
- 47 A2: Ja, im Sinne von Gerechtigkeit. Also das Teilen gehört für mich sehr dazu. Das Ruhen, hatte ich gesagt, gehört dazu. Diese, dass die Hektik da raus ist, das sind nicht Leute, die getrieben sind, sondern die geführt sind oder ja, die einfach in der Gegenwart die Ewigkeit erleben.
-
- 48 I: Das ist ja faszinierend, weil du sprichst ja sehr viel von der Ruhe und die wird ja gerade von Gott sehr heilig verordnet. Also schon in den 10 Geboten, das ist das ausführlichste reflektierte, also am längsten ausgeführte Gebot: Du sollst den Feiertag heiligen. Oder Hebräer dann diesen Schutzraum – wie würdest du „heilig“ übersetzen dann, wenn man sagt, „Du sollst den Feiertag heiligen!“? Hättest du da ein/zwei Begriffe, wie man diesen Begriff übersetzen kann, was das heißt? Was man sich darunter vorstellen kann?
-
- 49 A2: Ja, ich glaube, dass Gott diesen Tag setzt, um deutlich zu machen, dass der Wert und das ganze Leben sich nicht um das Gestalten des Lebens dreht, sondern um das Sein in ihm. Also das Ruhen ist ja nicht etwas Kreativloses. Du kannst ja nichts machen. Aber sollst, eben diese Entzweckung des Lebens hängt damit zusammen. Und wenn ich den Sonntag entzwecke, in dem Sinne, dass ich sage ok, ich muss hier nicht was Nützliches hervorbringen, ich muss nicht was machen vor Gott. Dann hat ein Gottesdienst ein anderes Feeling, als wenn ich sage, ich muss hier die Leute durch den Sonntag peitschen.
-

-
- 50 I: Wenn man sagt, predige doch Heiligkeit, oder über Heiligkeit oder, dass das in den Gottesdiensten in deiner Verkündigung zur Sprache kommt, also ich sag mal so mit diesen einfachen Worten, was heißt das dann? Wo würdest du da die Spur aufnehmen?
-
- 51 A2: Also, die Spur würde ich aufnehmen genau bei diesem Lebensgefühl. Und würde sagen: ok, heilig ist für mich der Moment, wo ich in Gott bin. Nicht, wo ich etwas tue für Gott, sondern wo ich in ihm ruhe. Und dann kann eben die Tat zur Heiligung werden. Mein ganzes Leben ist ja betroffen. Ich kann ja nicht sagen: in dem Bereich bin ich gerade nicht so heilig. Oder wie soll das gehen? Und der Aufruf sich zu heiligen oder sich... würde ich immer so deuten – geht, schiebt euch näher rein oder zieht euch näher rein in die Nähe Gottes, ja, dass wir das mit Gott in Verbindung bringen. Oder wenn ich Nachrichten höre, wenn wir zusammen Nachrichten hören, so, als würde Jesus sie hören, ja. Was hast du zwischendrin für Gebetsmomente gehabt, wo du sagst: Herr, es ist alles scheußlich. Mach Ende, oh Herr! Mach Ende! Oder was hast du gebetet? Oder: Herr, erbarme dich!
-
- 52 I: Wenn du so in die Gemeinden reinschaust bei uns, und du würdest gefragt werden, was gibst du den Gemeinden mit, dass sie in dem, was dir an Heiligkeit wichtig geworden ist, das sie da – das, wie du das siehst, besser umsetzen können oder entwickeln können oder aufleuchten lassen können oder wie auch immer man das formuliert? Ich bin ganz bei dir. Das muss kein Tun sein. Das wollte ich damit zum Ausdruck bringen. Was würdest du sagen, was würdest du ihnen mit an die Hand geben? Oder was würdest du ihnen sagen?
-
- 53 A2: Den Gemeinden unseres Bundes?
-
- 54 I: Ja, also in unserem Kontext, im Freikirchlichen.
-
- 55 A2: Ich würde ihnen das Wort mitgeben: Wem? Wem gilt alles? Wenn das nicht klar ist, und zwar bis in die Substanz meines Seins rein, also auf dass wir etwas seien zum Lobe seiner Herrlichkeit. Oder sei es das Lichtwort Jesu: damit sie ihren Vater im Himmel verherrlichen. Wenn diese Dimension sozusagen nur noch als Annex der Gemeindeexistenz existiert, ist das eine Verfehlung unserer Existenz.
-
- 56 I: Und was ist das Heilige daran?
-
- 57 A2: Das Heilige daran ist, dass sich wirklich alles um Jesus dreht. Also ganz praktisch: Wenn ich eine Predigt mache, gucke ich, was sage ich über Jesus? Es interessiert mich nicht, was das mit den Leuten macht. Ich frage, was sage ich über Jesus. Oder wenn ich einen Beruf ausübe, kann ich sagen, wie viel Geld verdiene ich? Ich kann auch sagen: Ehre ich mit meinem Job, wenn es ein Job ist, den Herrn? Ob ich Maschinenbauer bin, oder ob ich Arzt bin oder Friseur oder was weiß ich. Also diese Dimension ist einfach – die kommt mir zu kurz in allen Dingen. Und leider, Gott sei es geklagt, selbst in den missiologischen Büchern und Aktivitäten, die wir vorantreiben.
-

| | |
|----|--|
| 58 | I: Ich hätte jetzt noch ein paar kurze Sätze, wo ich dich immer bitten würde, sie einfach zu vervollständigen. Es geht um den Bereich von Liebe und Heiligkeit. (Was aber nicht heißen soll, dass ich diese beiden jetzt als Eckpunkte sehe, sondern einfach so von.) |
| 59 | I: Also, wenn du konstruieren solltest, das Gegenteil von Liebe ist? |
| 60 | A2: Hass. |
| 61 | I: Das Gegenteil von Heiligkeit ist? |
| 62 | A2: Trennung. |
| 63 | I: Wenn die Liebe auf der einen Seite ist, was ist auf der anderen Seite? |
| 64 | A2: Ablehnung. |
| 65 | I: Und wenn Heiligkeit auf der einen Seite wäre, was wäre auf der anderen Seite? |
| 66 | A2: Einsamkeit. |
| 67 | I: Liebe spiegelt sich wider in? |
| 68 | A2: Ein Sich-Weggeben und ständig Empfangen. |
| 69 | I: Heiligkeit spiegelt sich wider in? |
| 70 | A2: Aufgehoben sein. |
| 71 | I: Die Welt braucht Gottes Liebe, weil? |
| 72 | A2: Sie sonst gar nicht existieren würde. |
| 73 | I: Die Welt braucht die Heiligkeit Gottes, weil? |
| 74 | A2: Sie sonst ihre Schönheit verliert. |
| 75 | I: Gibt es Sachen, wo du jetzt noch abschließend, die dir einfach auf dem Herzen sind, wo du sagen würdest, das würdest du nochmal gern unterstreichen oder nochmal hier reinsprechen, verlauten lassen? |
| 76 | A2: Ja. Ich glaube, dass die eschatologische Ausrichtung, also das hängt ja mit der Frage, was kommt auf uns zu oder wer kommt auf uns zu, eine Schlüsselfrage ist über die Frage, wie bedeutsam wir für diese Welt sind. Und wenn wir mit in unserem Bund oder in einer Konfessionsfamilie mit sehr radikal unterschiedlichen eschatologischen Entwürfen unterwegs sind – nach dem Motto: intensive Naherwartung oder „der Herr kommt noch lange nicht“ oder was weiß ich –, dann werden wir auch kein wirkliches eindeutiges Zeugnis bekommen. Und deshalb glaube ich, dass eine der Kernorientierungen ausgehen wird von der Eschatologie und nicht von einer Neubesinnung auf die Ekklesiologie. |
| 77 | I: Das ist aber nicht möglich, jetzt in drei Sätzen Eckdaten zu nennen oder – das ist natürlich jetzt, ein größeres Thema. Also was heißt das jetzt, eine Besinnung auf die Eschatologie hin? |

-
- 78 A2: Also, wenn ich nicht die Sicht habe, dass Gott mit der Welt, mit mir zum Ziel kommt und mit seiner Kirche oder seiner Gemeinde, dann ist ja alles hier im Gewirr. Also dieses Leuchtende, das von der Eschatologie reinschwingt in die Offenbarung, in die ganze Düsternis der Existenz, die ja jährlich zunehmen wird – davon gehe ich aus, dass das nicht weniger wird, die Finsternis. Wenn die Leuchtkraft nicht da ist, sondern die Fokussierung auf all die fürchterlichen Szenerien, dann wird die Gemeinde bedeutungslos.
-
- 79 I: Du meinst, weil sie selbst hoffnungslos ist eigentlich?
-
- 80 A2: Klar. Die sitzen in ihrem grünen Häuschen drinnen und sagen „Herr, komme bald“, und das war es. Da hat die Welt nichts von.
-
- 81 I: Super, danke dir.
-

Interview A3

1 Experteninterview A3

2 I: Die erste Frage, die mich interessieren würde, wie du das siehst, ist: Wie nimmst du das Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt wahr?

3 A3: Ich möchte mich mal so herantasten an das Thema. Es ist so, wenn es zum Beispiel darum ging, dass wir uns in den letzten 12 Jahren, wo ich dabei war, wenn es darum ging, dass wir uns zu irgendwie öffentlich relevanten Themen äußern, war immer erst eine gewisse Zurückhaltung da. Erstmal haben wir gesagt, wir wollen qualifiziert etwas sagen, wir wollen nicht zu jedem Thema etwas sagen. Wir sind eine dann doch relativ kleine Freikirche, haben nicht das Potential, auch die Manpower, wie z.B. evangelische oder katholische Kirchen sie haben. Das heißt, wir müssen uns Themen herausuchen, die für uns relevant sind vom Glauben her und zu dem qualifiziert etwas sagen und dann auch pointiert. Das ist jetzt z.B. bei dem Thema im letzten Jahr ja auch gewesen, auch wenn ich nicht mehr dabei war, aber das ist diese Denke, die dahinter steckt, wo man gesagt hat beim Thema Flüchtlingskrise/ Flüchtlingsströme: Wie gehen wir damit um? Müssen wir gucken, nicht einfach nur politisch, sondern von unserem Glauben her uns äußern, pointiert. Das ist dann auch immer mal wieder in der Vergangenheit so gewesen, dass es eine Menge Leute aufgeregt hat, die politisch eher vielleicht konservativ verortet waren, wo man sagen kann, bei manchen Äußerungen auch, dass wir dann vielleicht eher so zu sehr nach den Linksliberalen kamen. Aber der Grund war immer, vom Evangelium her zu gucken, was können wir als Christen sagen, was müssen wir als Christen sagen? Wir haben uns dann auch als Freikirchen immer wieder zusammengesetzt, also wenn man guckt in den letzten 10 Jahren, gibt es wenig dezidierte Äußerungen von den Baptisten oder dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, wo ja dann auch die Brüder dazu gehören, zu politischen Themen, sondern wenn, dann haben wir uns mit der VEF zusammengesgeschlossen. Wir haben gesagt, es ist für die Einheitlichkeit besser, wenn wir an dem Punkt uns da äußern. Das ging dann manchmal auch so weit, dass ich sage, also eigentlich müssten wir jetzt hier uns äußern, auch mal dezidiert. Und wo dann aber wir gesagt haben, das war ja auch mein Gremium, was das auch entschieden hat: nein, wir gehen jetzt – das dauert zwar ein bisschen länger – aber wir gehen den Weg über die VEF. Da treten wir dann auch nochmal konzentrierter auf und verzichten zu Gunsten dessen auf eigene Äußerungen. [...] Dass man nicht sagt, wir folgen nur gefühlten Werten, gerade bei dem Thema Flüchtlinge und Christen unter den Flüchtlingen, sondern wir brauchen was Handfestes. [...] Das ist also ein Bereich, wo wir merken, wo ich gemerkt habe: wir können uns nicht zu allen Dingen äußern. Das ist auch nicht gut. Die Kirche hat ja zum Beispiel ganz viele Denkschriften herausgebracht. Das hat ja auch in den letzten 10 Jahren nachgelassen. Wenn man mal genau guckt vorher, gab es jedes oder jedes zweite Jahr eine Denkschrift. Das war auch immer fundiert gearbeitet, hat aber auch bei Politikern, was ich mitbekommen habe, zu gewissen Ermüdungseffekten geführt. Auch im letzten Jahr die Frage. Also, als ich noch [...] war, da ging es um die Frage, wo Flüchtlinge und Umgang mit Fremden, wo dann uns auch gesagt wurde oder wo wir von Politikern hörten: ja, ihr habt ja eine tolle Meinung, auch mit den Evangelischen und Katholischen zusammen, aber eure Basis, trägt die das denn überhaupt? Und man merkt so diesen Anspruch: wir müssen ja auch wieder gewählt werden, dass man aufpassen muss, dass auch nicht die Führungsebene so ihr eigenes politisches Programm macht.

-
- 4 I: Was bedeutet für dich „Welt“?
-
- 5 A3: Welt ist für mich der Ort, in dem wir leben. Das setzt sich natürlich aus mehreren Begriffen zusammen: Das ist das, was gesellschaftlich ist, die Menschen, mit denen man zu tun hat, Politik, Wirtschaft. Und natürlich nicht nur unser Land, sondern auch weltweit. Also dadurch, dass wir so viel Informationen bekommen zu fragen. Also für mich ist immer die Frage, wenn wir an einem Thema dran sind, nicht nur die Frage: Wie läuft es hier in Deutschland? Sondern: Wie wird das in Amerika behandelt? Wie wird das in Afrika behandelt? Und wie wird das in Asien behandelt? Und durch die Kontakte zu Menschen, die man auch hat, oder die ich habe, merke ich, dass man da die Sicht auch immer mal konkretisieren muss. Also man hat einen weiteren Horizont, und trotzdem leben wir hier in dieser Welt. Und ich bin ja auch Gemeindepastor, deswegen habe ich immer geguckt, was ich an Bundesdienst mache. Diese Perspektive ist wichtig. Ich sehe nicht nur meine Gemeinde. Ganz viele Gemeinden muss ich sehen. Ich muss unterschiedliche Strömungen sehen, eben nicht nur die Baptisten, sondern auch die Brüder, was da zusammengewachsen ist oder eben auch nicht zusammengewachsen ist. Und das dann zu sehen. Ja – also nicht nur meine eigene Perspektive zu haben.
-
- 6 I: Welche Aufgabe oder auch Verantwortung hat unsere Freikirche für die Welt?
-
- 7 A3: Also mir gefällt dieser Satz von Bill Hybels: Die Ortsgemeinde ist die Hoffnung der Welt. Das ist ein großer Satz. Aber wenn ich gucke, so wie jetzt – jetzt geh ich mal auf den baptistischen Flügel des Bundes, so wie das gewachsen ist. Das ist eben eine Basisbewegung, dass Gemeinden in ihrem Umfeld etwas bewegt haben. Deswegen glaube ich auch, dass der Bund als politische Größe oder als eine Kraft im Rahmen der Öffentlichkeit immer nur das bündeln kann, was in den Gemeinden gelebt wird. Also das, was zwischen Gemeinde und Welt stattfindet, findet immer vor Ort statt. Und da merkt man auch, da sind die Unterschiede sehr, sehr groß. Also wo zum Beispiel sich Gemeinden für ihre Umgebung geöffnet haben, und damit meine ich jetzt umfassend – also zu fragen: Wo können wir der Welt dienen? Wo können wir etwas Gutes tun? Wo können wir aber auch unseren Glauben dezidiert verkündigen, also der Begriff Mission als Evangelisation und Diakonie schwingt da mit. Das findet vor Ort statt. Und deswegen vom Denken her, wenn ich etwas gesagt habe oder wenn wir von Bundesseite etwas gesagt haben, immer in dem Bewusstsein: Da stehen eine ganze Menge Gemeinden hinter uns. Aber bei anderen Gemeinden wieder läuft es ganz anders, und das kann man auch nicht in irgendwelche Lager verorten. Sondern man kann sagen: Grundsätzlich, wo eine Gemeinde anfängt, sich für die Stadt zu öffnen, der Stadt zu dienen, die Liebe Jesu weiterzutragen in Wort und Tat, da passiert etwas.
-
- 8 I: Was würdest du sagen, was soll für die Welt durch unsere Freikirchen sichtbar werden?
-

-
- 9 A3: Also, ich will jetzt erstmal nicht so sehr von dem, was soll, sondern was ich beobachte. Die Menschen, die zu uns kommen, schätzen dieses Persönliche. Also die persönliche Beziehung zu Gott, die sie bei uns sehen und erleben; dass sie als Person wahrgenommen werden; das Familiäre, das zieht nach wie vor enorm an. Das ist etwas, was die Leute auch anzieht. Und ich glaube, dass das auch so ein Proprium ist, was wir leisten können, dass wir auf der einen Seite vom Glauben her klar sind. Und da ist übrigens auch nicht viel Unterschied zwischen Brüder- und Baptistengemeinden vor Ort, wenn man das genau guckt. Das ist auf einer gewissen Ebene – gibt es da plötzlich Probleme. Aber wenn man vor Ort guckt, sind das oft dieselben Prinzipien, dass man sagen kann, vom Glauben her sind wir klarer vom Evangelium verortet, und wenn dann noch die Menschenfreundlichkeit dazu kommt, dann glaube ich, haben wir ein Proprium, das auch wahrgenommen wird. Also wir kriegen das mit, nicht nur jetzt in dieser Gemeinde, sondern auch vorher in meiner letzten, dass Menschen gekommen sind, weil sie genau diese Atmosphäre geschätzt haben. Das ist gar nicht mehr so, dass wir rausgegangen sind, sondern sie sind gekommen zu uns. Und dann ist die Frage, was für eine Atmosphäre finden sie vor?
-
- 10 I: Daran anschließend: Wie möchtest du jetzt als Person – du hast gerade schon daran angeknüpft – in die Welt einwirken?
-
- 11 A3: Ich möchte als Pastor Menschen – also ich persönlich möchte wach wahrnehmen, was in der Welt vorgeht, möchte Position beziehen, wo das notwendig ist. Aber ich glaube, das Wesentliche ist das, worin ich mich, was Beziehungen angeht, zeitlich investiere. Und dann möchte ich meine Zeit dort investieren, wo ich merke, es bewegt sich was. Also, es bewegt Menschen, es motiviert sie, mehr Verantwortung zu übernehmen für sich, für ihr Umfeld. Und ich glaube, das ist meine Überzeugung, dass das auch Gesellschaft verändern wird von innen her.
-
- 12 I: Wenn du sagst, Positionen beziehen und Gesellschaft verändern, was würde das bedeuten können?
-

13 A3: Also, jetzt konkret in der Flüchtlingsfrage versuche ich, das auf der einen Seite deutlich zu machen. Wir haben als Christen eine Aufgabe, wie wir Menschen begegnen, und da machen wir keinen Unterschied zwischen irgendeiner Religion, da haben wir es mit Menschen zu tun. Und da möchte ich, dass wir diesen Menschen offen, vorurteilslos und liebevoll begegnen. Da soll man von uns etwas ablesen können von der Liebe Jesu. Dass wir aber auf der anderen Seite auch dann vorsichtig sind. Also ich glaube, dass der Islam unterschätzt wird in unserer Kultur. Das ist auch das Problem – also ich würde so sagen – nicht die Islamisierung ist das Problem, sondern dass Leute sich dem Islam unterwerfen, wo gar keine Not ist zum Beispiel. So, also das sind so ungeklärte Dinge, und da einfach zu sagen, Signale zu setzen. Da ist Gesprächsbedarf – also auch wenn ich diesen Menschen vorurteilslos begegnen und Brücken bauen möchte, habe ich doch meine Position als Christ und nehme aber auch wahr, wenn da eine andere Position ist, und möchte das nicht einfach Wischiwaschi machen. Und ich glaube, das ist etwas, was zum Beispiel das Phänomen Pegida ist. Ja Angst, Angst und fehlende Kontakte, aber vor allen Dingen, dass man Ängste dann auch wahrnimmt, darüber redet und nicht einfach sagt: Ja, wir können noch viel mehr Leute aufnehmen und das ist alles gut, sondern so eine Art differenziert. Dass man sagt: Bei uns kann man Ängste äußern, ohne gleich in die Naziecke gestellt zu werden. Und auf der anderen Seite gibt es für uns, unabhängig vom politischen Standpunkt, einen konkreten Auftrag von Jesus. Da gibt es nur eine Art, wie wir mit den Menschen umgehen, nämlich ihnen in der Liebe begegnen. Das heißt auch, dass wir auf uns aufpassen, dass wir es nicht übertreiben usw..

14 I: Wie wirkt deine Gemeinde in die Gesellschaft / in die Welt ein?

15 A3: Wir sind bekannt als gastfreundlich, offen jetzt, weil wir auch zum Beispiel unsere Räume – wir haben viele Räume, auch große Räume – öffnen für Leute von außen. Das kostet ja auch Manpower, vom Hausmeister her usw. Dass wir auf Leute zugehen. Also, wir haben schon einen Ruf, dass wir offen und gastfreundlich sind, und dass wir aber auf der anderen Seite auch bewusst unseren Glauben leben – das kommt rüber so –, dass wir eine klare Glaubensposition haben. Hier in der Geschichte war es so: Die Gemeinde hat lange Zeit ein Diakonieprojekt gesucht, aber nicht so recht gefunden. Und ich hab dann irgendwann mal gesagt: So, jetzt geben wir diese Suche auf. Und offiziell bekannt gegeben, nachdem wir das abgesprochen: wir suchen kein Diakonieprojekt mehr. Das war natürlich ein bisschen rückwärts durch die Brust ins Auge, und es hat nicht lange gedauert, dann haben wir unser Projekt gehabt. Wir haben im Moment eine Suppenküche, einmal im Monat. Da ging es darum, Lebensmittel zu retten und so dann aber mit Gemeinschaft, nicht nur für Bedürftige, sondern Menschen zusammen zu bringen aus einfachen Bereichen und eben auch aus höheren Schichten, einfach um Begegnung herzustellen. Dann sind über die Suppenküche ganz viele Flüchtlinge zu uns gekommen. Ich mach seit Monaten nur noch Taufkurse ohne Ende. Und da merkt man aber so, dass wir eben auch Gemeinschaft anbieten. Die kommen nicht nur zu uns, sondern – also dadurch, dass wir aufgehört haben, nach einem Projekt zu suchen, haben wir eins gefunden. Und das wirkt in die Stadt rein.

16 I: Was würde der Welt fehlen, wenn es unsere Freikirchen nicht geben würde?

17 A3: Ich glaube, es wäre etwas kälter. Also, wenn ich gucke, es gibt natürlich Gemeinden, die drehen sich sehr um sich selber, haben abgeschottet. Auch da gibt es Leute, die mit rein finden und sich dort wohl fühlen. Aber das, was man auch kritisch betrachten muss, also dieses Familiäre, hat ja auch seine Grenzen und hat auch seine Nebenwirkungen. Die kenne ich auch aus meiner Geschichte, die auch dazu geführt haben, dass viele Leute heute nicht mehr dabei sind. Aber dieses Familiäre hat eben auch, bringt eine Wärme rein, die die Leute bei anderen Kirchen nicht so haben, und deswegen kommen sie dann zu uns. Und ja, ich glaube, das ist etwas, das würde fehlen.

18 I: Was ist zukünftig für unsere Freikirchen wichtig in ihrer Beziehung zur Welt?

-
- 19 A3: Ich glaube, wir sind erst dabei, uns wirklich zu öffnen für Leute und das, was sie brauchen. Für mich ist die Herausforderung: ich merke so das christliche Profil. Also, was zu unseren Stärken gehört, ist ja auf der einen Seite ein klares – also ein klareres, als es woanders noch da ist – christliches Profil zu haben. Ich merke, daran muss man aber arbeiten. Die essentielle Bibelkenntnis nimmt ab. Das halte ich für ein echtes Problem. Daran arbeite ich auch, dass die Leute sich auskennen, dass sie wissen, worüber sie reden, also, dass sie einen sprachfähigen Glauben haben, der auch mal die Klappe halten kann, aber der auch, wenn es darauf ankommt, kluge Antworten geben kann. Also an dem Punkt aus der Apologetik haben sich viele zurückgezogen, praktizieren nur noch Nächstenliebe. Das funktioniert aber auf Dauer nicht. Ich glaube, diese Position müssen wir beibehalten und uns dann auch öffnen für Leute, die zu uns kommen noch stärker. [...] Und so diese Lebensentwürfe – ich weiß, in meiner letzten Gemeinde hatten wir pro Christ vor Ort in (unv.) und hatten eine Gebärdendolmetscherin extern. Wir hatten da ein paar Gehörlose, und wir hatten eine Gebärdendolmetscherin eingeladen, die war nicht Christin. Die war aber so angesprochen von dem, was Ulrich Parzany dort erzählte, dass sie sagte, ich bring am Sonntag meine Frau mit. Und dann war so die Diskussion, einige haben einen richtigen Schreck gekriegt. Die kam dann auch mit im Rollstuhl. Und dann merkte ich, wie das so anfängt zu arbeiten. Und dann hab ich mir das mal angeschaut. Das „Schlimmste“, das jetzt passiert, dass die beiden sich bekehren. „Schlimmste“ in Anführungszeichen. Wie gehen wir damit um? Würden wir die taufen oder würden wir sagen, das passt nicht zu dem, was die meisten unter uns denken? Müssen wir sagen, erst müsst ihr das klären und eigentlich geht das gar nicht und dann können wir euch taufen? Oder müsste man nicht sagen, wenn sich jetzt Menschen bekehren und wir erkennen Gottes Wirken da drinnen, müssten wir dann nicht auch solche Menschen taufen? Und diese Dinge, die vom Heil her gesehen, das sind keine unwichtigen Themen – aber sie sind eigentlich sekundär: Wie gehen wir dann damit um? Und ich glaube – das sind ja jetzt die spektakulären Sachen, alles, was aus dieser sexuellen Orientierungsecke kommt. Aber wir begegnen ja unabhängig davon Menschen, die haben Lebensentwürfe, die sind oft zu unserer Ethik und zu unserem Verständnis nicht kompatibel. Und für mich ist die Frage – die kommen zu uns – wie erreichen wir die, bieten wir ihnen Heimat, ohne unser Profil zu verlieren und ihnen deutlich zu machen, dass wir auch Gewissensbindungen haben, aber dass bei uns Liebe nicht bedeutet, dass wir alles grade sein lassen, sondern dass wir diese Unterschiede aushalten? Also ich würde sagen, so eine Ambiguitätstoleranz ist ja so ein Stichwort. Wir hätten als Gemeinden eine große Chance, das zu leben, was andere fordern. Weil in der Gesellschaft hast du, in der Welt sprechen diese Gruppen nicht mehr. Die Linken hauen sofort auf die Nazis ein und sagen, jeder, der eine Position rechts der Mitte vertritt, kriegt sofort einen auf die Nase. Und dann wird die Nazikeule rausgeholt. Ich empfinde in der Welt im Moment, wenn man das so in Anführungsstrichen sagt, wenig Diskussionsbereitschaft. Und ich glaube, dass eine Gemeinde vor Ort diese Bereitschaft bieten könnte, dass man sagt, wir bleiben beieinander, auch wenn wir unterschiedliche Lebensentwürfe und Meinungen haben. Das funktioniert schon, aber ist noch ein längerer Weg.
-

-
- 20 I: Was von Gott, also welche seiner Eigenschaften, sollten in der Welt aufleuchten?
-
- 21 A3: Ich würde ja gerne einen Gegensatz paaren. Also, ich finde die Barmherzigkeit Gottes ist wichtig und seine Gerechtigkeit. Oder die Liebe und die Wahrheit. Wenn ich jetzt sage, nur die Liebe, das klingt zu soft, zu weich. Und Gottes Liebe kann ja auch mal härter, herausfordernd sein. Das wissen wir ja von der Bibel her und von der eigenen Erfahrung. Also, ich glaube, dass Gottes Liebe und seine Wahrheit, das zusammen, eine Menge bewirken würde. Wir kriegen das ja in den Gemeinden auch oft nicht zusammen. Es gibt Gemeinden, die haben mehr die Wahrheit auf ihrer Seite, die sind dann aber auch kühler, gefühlt. Man merkt, wenn es zum Schwur kommt, dann zählt die Wahrheit, und die Liebe fällt irgendwo runter. Dann kenn ich Gemeinden, da ist die Liebe so, und wo ich dann frage, wo bleibt jetzt die Wahrheit? Das kriegen Menschen wohl auch schlecht hin. Und ich glaube, Gott hält eine Spannung aus zwischen Liebe und Wahrheit, ohne eben von der einen Seite zur anderen herunter zu fallen.
-
- 22 I: Was würdest du sagen, was bedeutet „Gott ist die Liebe“?
-
- 23 A3: „Gott ist die Liebe“ bedeutet eine totale Annahme. Also so tiefgreifend, dass wir eben geliebt sind, so wie wir wirklich sind, also in Echt und mit allen Macken. Und Gottes Liebe bedeutet eben auch, dass das, was uns verletzt, was uns schädigt, ans Licht kommen muss. Das sind die schmerzhaften Prozesse. Da würde ich sagen ist Sünde ein Bereich, aber es sind ja nicht nur die Sünden, sondern auch die Verletzungen, an denen wir nicht schuld sind. Wo es um die Sünden anderer geht. Und Gottes Liebe wird uns einmal grundsätzlich annehmen, aber wird auch immer um unseretwillen diese Dinge nach oben bringen.
-
- 24 I: Wie nimmst du die Liebe Gottes in deinem Leben wahr?
-
- 25 A3: Ich versuche zu lernen, dass diese Annahme wirklich auch stimmt, auch bei mir – total. Und ich versuche auch zu entdecken, wo ich lernen muss, also wo es weh tut. In den Prozessen, wo es weh tut: Ist das jetzt Gottes Liebe? Ist das das, was ich mir selber zumute, was andere mir zumuten? Wo ich nicht so bleiben möchte, wie ich bin, sondern merke: es gibt ja auch Situationen, wo Gott schweigt. Und mittlerweile weiß ich auch, dass Gott dann da ist, auch wenn er schweigt und die Gefühle nicht da sind. Das ist eine Basis, auf die ich mich verlassen kann und trotzdem gibt es da eine Menge Dinge, die ich nicht verstehe. Und trotzdem glaube ich, dass Gott im Tiefsten uns in der Hand hält.
-
- 26 I: Woran kann die Welt die Liebe Gottes unter uns in den Freikirchen wahrnehmen?
-

27 A3: Also, Menschen, die zu uns kommen, und wo Menschen da sind, die auf sie zugehen und erstmal den Kontakt suchen und sie annehmen, wie sie sind. Ich glaube, das ist das, was wir geben können, und was auch gesucht wird. Also beim Thema Homosexualität habe ich mich ja auch viel mit dem Thema Toleranz beschäftigt, und man merkt, viele Leute, die schwul sind, erreicht die Toleranz nicht. Die möchten Akzeptanz, aber eine Form von Akzeptanz, die ich zum Beispiel nicht geben kann. Ich würde immer sagen, ich akzeptiere dich als von Gott geliebten Menschen, und ich werde mich auch nicht von dir abwenden. Im Gegenteil: wir können Gemeinschaft leben. Ich habe von meinem Gewissen her Grenzen, und für mich bedeutet Akzeptanz, ich nehme dich so an, wie als Menschen, und ich werde auch nicht versuchen, deine Veranlagung oder was das ist zu verändern. Das musst du selber sehen in Begegnung mit Gott. Aber ich finde es nicht gut. So diese Sache. Ich kann das akzeptieren, auch wenn ein Mensch verpartnert ist, das lasse ich stehen. Ich werde auch nicht ständig das thematisieren müssen, aber an dem Punkt – und ich merke, dass aber diese Sehnsucht nach Akzeptanz. Da merkt man es, das ist im Moment oder schon seit Längerem. Da wird es deutlich. Und wenn wir Leute bekommen, und jetzt zwar ganz normale Leute, merke ich, die wollen akzeptiert werden, so wie sie sind. Und wenn wir das bieten können, schaffen wir, glaube ich, einen Freiraum für Veränderung.

28 I: Wo bedarf die Welt der Liebe Gottes?

29 A3: Also, man merkt ja viele Leute, wie sie ihr Leben gestalten, also das ist ja oft ein Schrei nach Liebe oder Sehnsucht nach Liebe, gleichzeitig mit der Unfähigkeit, selber Liebe zu schenken. Also, gerade was die Beziehungen angeht, denke ich, braucht die Welt Gott. Wenn man diese Beziehung mal hochrechnet, ist man ja ganz schnell auf der Staatenebene. Das fängt ja auf der persönlichen Ebene an. Also wenn mehr Leute sich selber annehmen können und die Menschen, mit denen sie zu tun hätten, wäre das schon eine Revolution – ehemäßig, familienmäßig.

30 I: Die Liebe Gottes wird in unseren Gottesdiensten oder Verkündigungen sichtbar durch?

31 A3: Wir möchten das erstmal atmosphärisch in den Gottesdiensten rüber bringen. Deswegen ist zum Beispiel bei uns auch der Lobpreis wichtig, eben als Funktion: Ich bin vor Gott, wie ich bin. Ich gucke jetzt mal nicht auf mich. Ich gucke auf Gott und richte mich auf ihn aus. Wir merken, das ist für viele Menschen das – nicht für alle – für manche ist das der Horror. Aber für viele Menschen ist das der Bereich, in dem sie beim Singen plötzlich die Liebe Gottes spüren – richtig. Also, das ist ein wichtiger Aspekt. In der Verkündigung immer wieder ganz klar, was diese Annahme Gottes bedeutet – durchdekliniert. Und dann auch, jedenfalls versuche ich das, in dieser Differenzierung, wenn ich es auf einen Punkt bringe: Gott nimmt uns so an, wie wir sind. Aber, Gott sei Dank, lässt er uns nicht so, wie wir sind. Also immer auch die Herausforderung, mit Gott weitere Schritte zu gehen und sich da auch vom Geist führen zu lassen. Es gibt ja dann Leute, die sind unter Selbstoptimierungsdruck, auch im frommen Bereich. Den Druck wollen wir auch raus nehmen. Dass ich auch immer wieder deutlich mache, Gott geht mit uns Schritte der Veränderung, aber jeder hat ein anderes Tempo. Das heißt, bei manchen geht das langsam, bei anderen schneller. Wir dürfen uns nicht miteinander vergleichen. Aber eben so: Bleibt nicht stehen!

32 I: Wie fördern wir die Gemeinden darin, die Liebe Gottes in die Welt zu tragen?

33 A3: Uns ist wichtig, das „Sein in der Welt“ stärker zu betonen. Also in der Tradition empfinden ja viele auch einen Druck, Zeugnis abzulegen von ihrem Glauben, d.h. zu reden. Das können einige auch und tun das und haben das auch immer getan. Für andere ist das eine Überforderung, oder sie fühlen Überforderung, denen fehlen die Worte, sie trauen sich nicht, was auch immer. Und deswegen ist es wichtig, dass ihnen eben bewusst ist: Wenn ich als Christ irgendwo lebe, einfach nur bin. D.h. mir ist wichtig, dass ich mit Gott in Connection bin, auf ihn höre, dass ich das tue, freundlich bin zu den Leuten, liebevoll, werde ich meine Umgebung verändern. Das wird vielleicht nicht dazu kommen, dass mich irgendwann mal jemand fragt, warum ich das mache, und was ich glaube. Und natürlich sollen die Leute auch lernen, irgendwo zu ihrem Glauben zu stehen. Aber dieses als Christen vor Ort zu sein, Menschen zu lieben, verändert das meiste. Und das nimmt auch den Druck raus. Weil jeder eben nur das tun kann, was ihm möglich ist. Und die anderen Leute, die von der Liebe Gottes erzählen können, würde ich auch immer ermutigen und sagen auch: Das ist deine Begabung. Tu das, und dann wirst du etwas bewegen. Aber pass auch ein bisschen auf! – Es gibt ja auch so Evangelisatoren, die gnadenlos sind. So, ich sag mal Übergabegebet in drei Minuten, das kriegen wir hin. Das ist natürlich dann auch mehr eine Karikatur dieser Begabung. Ich glaube, dass aber manche Leute die Begabung haben, dann auch Leute anzusprechen in einer Art und Weise, dass die Menschen merken, hier spricht Gott zu mir.

-
- 34 I: Welche Rolle spielt in dem Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt die Heiligkeit Gottes?
-
- 35 A3: Kaum eine Rolle. Also bei der älteren Generation hat man das zum Teil. Ich merke, für viele Leute ist diese Heiligkeit Gottes in der katholischen Kirche verortet. Wenn man die Heiligkeit Gottes spüren will, dann geht man in die katholische Kirche und dann die Messe mit allen Mysterien da drin, auch für Freikirchler noch unverständlicher als für geborene Katholiken. Wenn allerdings, und da ist auch wieder der Lobpreis wichtig und auch die Predigt, ich würde heute auch nicht von der Heiligkeit Gottes sprechen, sondern von dem Respekt. Zum Beispiel hatten wir jetzt auch diese „Sieben Wochen Leben mit Passion“, hat ja der Bund rausgebracht diese Reihe. Die fand ich sehr gut, mit dem Heft dabei. Und hab dann eben auch das Gleichnis vom Weltgericht, war auch eine Geschichte dabei, und mal nicht nur bewusst einfach nur gesagt, wir müssten, wir sollten und so, sondern: Das sagt Jesus, das will er. Wer sind wir, dass wir sagen, wir tun das, wenn wir Lust haben. Sondern wenn wir Jesus respektieren und er für uns wirklich der Herr ist, müssten wir dann nicht anders handeln? Also den Begriff Heiligkeit heute, den muss man sofort erklären, um zu merken, das ist, für die jungen Leute ist das nicht einfach. Respekt verstehen die.
-
- 36 I: Was bedeutet „Gott ist heilig“?
-
- 37 A3: Also für mich bedeutet es: Gott ist souverän. Er hat das letzte Wort. Er ist der Größte. Er ist das Gute. Er ist die Liebe. Und wenn er uns begegnet, heiligt er uns; heiligt uns, indem er uns prägt – so, dass wir besser werden.
-
- 38 I: Wie nimmst du die Heiligkeit Gottes in deinem Leben wahr?
-
- 39 A3: Also, ich lerne immer wieder etwas oder mache mir bewusst, dass Gott größer ist, dass er den Überblick hat. Und für mich ist wichtig, mich ihm unterzuordnen. Ganz klar zu sagen: Ich wünsche mir dies und das, aber du weißt es besser. Deswegen ist für mich wichtig zu wissen: was ist sein Wille? Was ist jetzt dran für die Gemeinde? Und dann diese Frage zu leben und zu stellen. Das war auch in der Bundestätigkeit mit den anderen: Was ist dran? Wo möchte uns Gott haben? Und dieser Spur dann zu folgen. Das ist immer ein offener Prozess, wo man dann auch mal Punkte setzen muss und sagen, das ist jetzt dran, und wie geht es dann weiter?
-
- 40 I: Die Gemeinde wird als „Gottes Heilige“ beschrieben. Wie äußert sich diese Heiligkeit?
-

-
- 41 A3: Ich glaube dadurch, dass Gott in ihr wirkt. Heilig bedeutet ja „zu Gott gehörend“, „in Gottes Einflussbereich lebend“. Und ich glaube, dass manche das auch spüren, dass hier etwas anderes ist. Also nehmen wir mal an, zum Beispiel wir haben ja – ich glaube, dass immer Menschen der Heiligkeit Gottes Raum geben können. Also wenn ich im Einflussbereich Gottes lebe, bin ich heilig. Das gilt auch für die anderen Menschen. Dass es aber keine heiligen Räume in dem Sinne gibt. Und das ist ja immer die Frage, wenn man, im Gottesdienstraum was verändern wird, merkt man da kommt so das katholische Gen durch. So: das sind ja heilige Räume. Ich glaube, es gibt wirklich auch Räume, die eine heilige Atmosphäre haben. Ich bin gerne in Taizé. Ich hab mich gefragt – das ist ein heiliger Ort für mich – was macht diesen Ort heilig? Das sind Menschen, die Gott dienen. Dort sind es über hundert Brüder, und die bewirken eine Veränderung des Ortes. Wenn die weg wären, wäre der Ort – hätte der nicht mehr diese Heiligkeit. Und das heißt dort, wo Menschen sich Gott weihen, ist diese Heiligkeit spürbar. Da redet man nicht von Heiligkeit. Wie gesagt, dieser Begriff heute ist irgendwie. Es gibt noch sowas, auch bei jungen Leuten, aber es muss erklärt werden.
-
- 42 I: Woran kann die Welt die Heiligkeit Gottes unter uns, also unseren Gemeinden, erkennen?
-
- 43 A3: Ja, an der Art, wie wir über Gott reden und wie wir miteinander umgehen. Also, Gott ist für mich der Schöpfer. Er hat alle Menschen erschaffen. Und deswegen sehe ich in jedem Menschen einen Menschen, den Gott erschaffen hat, für den Jesus gestorben ist, und wenn ich dann entsprechend mit diesen Leuten umgehe. Das ist für mich – da wird die Heiligkeit deutlich. Weil Gott für mich heilig ist. Er steht über allem. Und deswegen gehe ich auch mit Menschen anders um und mit der Schöpfung auch anders.
-
- 44 I: Wo bedarf die Welt der Heiligkeit Gottes?
-
- 45 A3: Ja, grundsätzlich würde es der Welt gut tun, weil dann vieles heilen würde, was einfach kaputt ist. Aber ich glaube, die Welt, wenn Gott da mehr zu sagen hätte, wäre mehr Respekt da. Mehr Respekt voreinander, vor Minderheiten, vor der Freiheit des Einzelnen. Also, wenn Heiligkeit Gottes gelebt würde, oder ernst genommen würde, wenn der Respekt da wäre, gäbe es mehr Freiheit, als es jetzt gibt.
-
- 46 I: Die Heiligkeit Gottes wird in unseren Gottesdiensten oder Verkündigungen sichtbar durch.
-
- 47 A3: Ja, eben, dass wir das Beste geben, was wir haben. Also es ist nicht perfekt, aber wir wollen das Beste geben für Gott, auch für die Menschen. Dass wir eben nicht nur sagen, die Reste kommen in die Gemeinde, sondern wenn wir dort ein Büffet aufbauen, dann soll das gut sein.
-

-
- 48 I: Wie können wir Gemeinden fördern, die Heiligkeit Gottes in die Welt zu tragen?
-
- 49 A3: Ich würde das nicht als Appell machen, sondern ich bin davon überzeugt, wenn man Gott mehr Raum lässt zu wirken in der Gemeinde, dass das Auswirkungen hat auch auf die Welt. Also wenn wir Gott ernst nehmen und Leute kriegen das mit, ist das für sie vielleicht auch eine Herausforderung, Gott mehr ernst zu nehmen, zu respektieren. Jedenfalls das ist der Wunsch, dass wie durch das, was wir leben, in der Gemeinde zeigen, wir leben vor Gott, respektieren ihn, und tragen das dann auch in die Welt raus.
-
- 50 I: Ich habe jetzt ein paar Fragen, wo ich dich bitten würde, immer mit einem Satz zu antworten. Was dir da kommt: Das Gegenteil von Liebe ist?
-
- 51 A3: Gesetzlichkeit.
-
- 52 I: Das Gegenteil von Heiligkeit ist?
-
- 53 A3: Beliebigkeit.
-
- 54 I: Wenn Liebe auf der einen Seite ist, was ist auf der anderen Seite?
-
- 55 A3: Gleichgültigkeit.
-
- 56 I: Und wenn Heiligkeit auf der einen Seite ist, was ist dann auf der anderen Seite?
-
- 57 A3: Respektlosigkeit vor dem Leben.
-
- 58 I: Liebe spiegelt sich wider in?
-
- 59 A3: In der Art wie ich mit Gott, mit Menschen, mit mir selber umgehe.
-
- 60 I: Und Heiligkeit spiegelt sich wider in?
-
- 61 A3: In der Art wie ich Gottes Willen ernst nehme, wie ich die Menschen behandle und das, was er geschaffen hat.
-
- 62 I: Die Welt braucht die Liebe Gottes, weil?
-
- 63 A3: Ohne sie wird es kalt, gleichgültig, der Hass gewinnt zu sehr an Macht.
-
- 64 I: Und die Welt braucht die Heiligkeit Gottes, weil?
-
- 65 A3: Weil dann der Umgang sich zwischen den Menschen und den Nationen verändern würde.
-
- 66 I: Gibt es noch was, wo du sagen würdest, von alledem, was wir hier grad besprochen haben, das wäre dir nochmals wichtig zu unterstreichen?
-

67 A3: Du hast ja Fragen gestellt, die so viel von dem sehen, was ich verstehe, bzw. wie wir als Gemeinde leben oder leben sollten. Das sind ja immer mehrere Ebenen. Für mich ist so: Im Laufe meines Dienstes gibt es auf der einen Seite, dass ich merke, es gibt Visionen von dem, wie ich Christsein verstehe oder was ich von der Bibel her gelernt habe und umsetzen möchte. Wo ich nach wie vor Hoffnung habe, viel Kraft investiere. Gleichzeitig wächst die Ernüchterung. Die Ernüchterung von dem, was wir wirklich bewirken und was die tiefgreifende Kraft des Glaubens wirklich bewirkt. Eigentlich sollten wir von der Liebe Gottes, von seiner Gerechtigkeit, Heiligkeit, was auch immer geprägt sein. Ich merke aber bei allem: vieles ist viel zu oberflächlich. Trotzdem gibt es die guten Dinge. Trotzdem kann man was von Gottes Heiligkeit und Liebe spüren. Aber für mich wäre immer noch so die Frage: Wie schafft man es bei uns, die wir dabei sind, und bei denen, die zu uns kommen, nicht nur an der Oberfläche zu bleiben, sondern tiefer rein zu kommen? Da merke ich manchmal, dass Leute, die eigentlich lange dabei geblieben sind – gewesen sind – die eigentlich gute Christen waren, wo man merkt, das war eine Überzeugung, die sie gelebt haben, durch Lebensumstände plötzlich alles über den Haufen geschmissen wird und man sich fragt: Was ist davon übrig geblieben? Meistens ist das dann so in Ehekrisen, wenn dann der Mann eine neue jüngere Partnerin hat und plötzlich alle Überzeugungen und sogar dann irgendwann das Christsein über Bord wirft. Wo ich mich frage – da geht es auch nicht mehr darum, was wir als Gemeinde tolerieren, sondern um die Frage: Warum ist das nicht so tief in diesen Menschen verankert, dass die in dieser Phase wenigstens in dieser Spannung leben? Eigentlich passt das, was ich lebe, mit dem, was ich glaube, nicht überein. Und das ist mit der Korrelation Welt/Freikirche das die Art, wie wir leben, ist in der Welt sehr oberflächlich. Es geht nicht in die Tiefe. Auch bei Partnerschaften, wenn man dann, wenn es in die Tiefe geht, an die Arbeit, an die Partnerschaftsarbeit, geben viele auf. Und ich merke, wenn ich verstehen will, warum es bei uns in der Gemeinde nicht so funktioniert, muss ich auch mal wieder gucken: Was läuft in der Welt grade? Und wir arbeiten all diese Themen ab. Wie gesagt, trotzdem habe ich nach wie vor die Hoffnung, auch die begründete Hoffnung, dass die Liebe Gottes und seine Kraft und Prägung stärker ist. Das kann ich auch beobachten. Das ist so. Und doch bin ich an vielen Stellen ernüchtert und denke: Es könnte viel mehr da sein.

68 I: Ja - vielen Dank...!

Interview A4

1 Experteninterview A4

2 I: Wie nimmst du das Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt wahr?

3 A4: Also, du fragst jetzt, was gegenwärtig geschieht?

4 I: Ja, wie du das wahrnimmst.

5 A4: Und nicht, wie das sich im Laufe meiner Dienstzeit sich entwickelt hat, oder? Also, du willst jetzt keine Ausflüge in die Vergangenheit machen?

6 I: Ja, so wie du es gegenwärtig, ich würde mal sagen, da spielt die Vergangenheit der letzten Jahre schon mit rein, wie du das so wahrnimmst.

7 A4: Also, da auch einfach als Vorwort: ich bin aus der baptistischen Szene doch ein Stück raus, merke ich. Aber das sage ich nicht mit einer Mollstimme, sondern ich weiß, es war einmal, und da war ich recht aktiv. Also: ich gehöre zu einer Generation, die wirklich nichts anderes eigentlich wollte, als durch Verkündigung des Evangeliums Menschen für Jesus Christus zu gewinnen. Bin dann in meiner eigenen Biografie in unruhigen Jahren, 68er, 70er Jahren, auf die vielen jungen Leute gestoßen in Hannover, die damals sogenannte „Halbstarke“ oder „Blumenkinder“ da waren. Und von daher haben wir dann angefangen, mit denen uns auf der Straße zu treffen. Haben dann gemerkt, dass da auch viele drogenabhängig sind. Und plötzlich hatte unsere Gemeinde, aber verwurzelt also im Evangelium, einfach von Gott vor die Füße gelegt bekommen, nicht gesucht [...] Das „Neue Land“ gegründet in der Zeit. Da ist bis heute so, dass die kompetenten Mitarbeiter, die eben auch fachlich und vom Studium her überhaupt jetzt in dieser Arbeit sein dürfen, dass das alles Leute sind, die wissen, dass nur, wenn eine Erneuerung durch Gottes Heiligen Geist geschieht, eine wirkliche Befreiung ist. Aber die erleben von daher auch auf dem sozialen Feld sehr, sehr viel, fast tägliche Bestätigung, dass Menschen verändert werden. Und das ist meine Beobachtung damals gewesen. Den Gemeinden in unserem Bund, die unter dem Stichwort bibeltreu – auch schillernder Begriff – gearbeitet haben. Die hatten fast alle auch eine gesellschaftspolitische Verantwortung. Und heute beobachte ich, dass da eine Schwerpunktverlagerung ist. Dass also doch das Wohl des Menschen und Friedensfragen manchmal dominieren gegenüber unserem Wunsch, Menschen für unseren Herrn Jesus Christus zu gewinnen.

8 I: Was bedeutet Welt für dich?

-
- 9 A4: Welt für mich ist Gottes geliebte Schöpfung, der man keinen besseren Dienst tun kann, als eben zu sagen, dass der Vater im Himmel sie eigentlich alle wieder in seinem Schoß haben möchte. Da ist für mich das Wort, das wir früher mehr als eine moralische Kategorie gebraucht haben, nämlich „Ihr seid verloren“, hat für mich dadurch einen neuen Inhalt bekommen. Ich verliere gelegentlich meinen Schlüsselbund und was weiß ich. Aber das bedeutet, es gehört mir weiterhin. Nur es ist nicht in meiner Hosentasche. Und verlorene Menschen, das ist für mich seitdem eigentlich nicht mehr so eine moralische Kategorie, sondern mehr: wenn ihr wüsstet, zu wem ihr gehört - ja.
-
- 10 I: Welche Aufgabe oder Verantwortung hat unsere Freikirche für die Welt?
-
- 11 A4: Neben der Fürbitte haben wir sicherlich die Aufgabe, dass die Botschaft, die wir predigen, dass die auch zu sehen sein muss. Und im Rahmen, sagen wir mal, diakonischer Initiativen, im Rahmen von Lebensrechtsinitiativen, da wird das glaubwürdig, was wir so in Worten sagen. Also für mich als Schlagwort: die Botschaft muss zu hören und zu sehen sein. Und das muss gut ausbalanciert sein.
-
- 12 I: Um das jetzt ein bisschen zu vertiefen: Was denkst du, soll für die Welt durch unsere Freikirchen sichtbar werden?
-
- 13 A4: Als Oberbegriff natürlich Gottes Liebe. Aber damit die keine Phrase ist, muss die Gestalt gewinnen. D.h. ich kenne das aus der eigenen Gemeindeentwicklung, dass immer parallel dazu Angebote der Gemeinde da waren, unter den jungen Leuten Wohngemeinschaften, wo wir junge Leute aufgenommen haben, die dort sehr entwurzelt gewesen wären. Also, mir geht es darum, dass das ein Tandem bleibt, dass das vernetzt bleibt, das Angebot, dass Jesus der Retter ist. Aber er ist auch der Adressat – das, was auf dem Tisch steht.
-
- 14 I: Wie möchtest du selbst in der Welt / in der Gesellschaft einwirken?
-
- 15 A4: Ich wohne jetzt hier so zum ersten Mal in einer säkularen Umgebung. Und inzwischen haben zwei Nachbarn, die verstorben sind, aber die keine Beziehung zu Jesus hatten, mich gebeten – mich die Angehörigen gebeten – sie zu beerdigen. Das war für die gesamte Wohnanlage mit insgesamt 111 Wohnungen natürlich für sie ein Erlebnis, dass ich da auf einmal in der Kirche predigte. Und von daher gibt es viele Anknüpfungspunkte. Aber die machen das nur wett, wenn die Leute uns jetzt auch als ganz normale Nachbarn erleben. Zwei sehr schwierige Nachbarn, vor denen sogar andere warnten, da hab ich dann paar mal nur die Kisten Selterwasser hochgeschleppt. Seitdem ist da also eine große nachbarschaftliche Dankbarkeit und Beziehung. Also, es geht um das Schlagwort: für sie muss man authentisch sein, wenn man Christ ist. Und dann das, was ich früher so weitergegeben habe, erlebe ich jetzt: rede mit anderen, nur wenn du gefragt wirst. Aber lebe so, dass du gefragt wirst.
-

16 I: Wie wirkt eure Gemeinde, wo du jetzt bist, in die Welt ein?

17 A4: Wir haben zur Zeit oder schon viele Jahre jeden Sonntagnachmittag ein sogenanntes Billardcafé. Da kommen eine Menge Leute, die in der Regel obdachlos sind. Und die werden da eigentlich sehr nett – gut bewirtet. Familien aus der Gemeinde kochen. Da erleben wir auch, wenn es dann mal als Nachtisch gekauften Joghurt gibt, dass die Leute sich doch dann wundern und fragen, wann wieder ein selbst gemachter Pudding kommt. Also die lernen den Unterschied schon kennen. Sonst haben wir einige Angebote mit verhältnismäßig geringer Resonanz. Also, wenn man niederschwellig etwas tut, ohne letztlich einen Bezug zum Evangelium herzustellen, also ich will mal nennen: da gibt es einen Sudoku-Wettbewerb, oder es wird ein Film gezeigt. Also meine Sorge ist, dass wir anderen, die das sogar viel besser können oder Volkshochschulen, Themen nachmachen, die [...] wie soll ich sagen – aus denen nicht von vornherein deutlich wird: Hier sind Leute, die aus ihrer Jesusbeziehung als Gesandte Gottes in dieser Welt wirken wollen.

18 I: Was würde der Welt fehlen, wenn es unsere Freikirchen nicht geben würde?

19 A4: Ich habe neulich einem Vertreter unseres Bundes gesagt also – und auch hier in unserer Gemeinde dieselbe Frage gestellt. Aber das hängt mit unserer besonderen Gemeindesituation zusammen, deshalb will ich das jetzt nicht so vertiefen. Also ich glaube, unserer Stadt würde hier in [...] überhaupt nichts fehlen, wenn es uns nicht gäbe. Den Geschwistern, die treu weiter kommen, denen würde etwas fehlen, weil die Gemeinde ihr Lebensmittelpunkt ist. Das sage ich aber aus einer tiefen inneren Betroffenheit und Traurigkeit. Aber dieser Welt würde eine Menge fehlen, wenn es insgesamt die Jünger und Jüngerinnen Jesu nicht mehr geben würde.

20 I: Was würde fehlen?

-
- 21 A4: Da würde dieser Welt sehr, sehr viel fehlen. Also wenn ich jetzt die vielen freiwilligen Initiativen in der Flüchtlingsfrage sehe, da sind doch überproportional auch irgendwelche Christen. Wir haben hier in unserer Gemeinde – das muss ich mal ganz positiv sagen – eine arabische Gemeinde, die im Moment boomt. Aber – im Gottesdienstbesuch boomt, aber die auch gleichzeitig in der Woche Deutschunterricht anbietet. Und da helfen auch Geschwister unserer Gemeinde, die Kaffee kochen und sich nach der Deutschunterrichtsstunde mit den Leuten an einen Tisch setzen und dann auch nebenbei auch sich in Deutsch zu unterhalten. Ich helfe hier noch in einer anderen [...] kleinen Gemeinde aus, die hat vor ihrer Gemeinde auch vor Jahren ein Haus gekauft. Das erinnerte mich an einen Sakralbau. Da gibt es Familientage, weil auch zu dieser Gemeinde ein Kindergarten gehört, wo eine ganze Reihe Eltern und auch arabische Mitbürger kommen, vor allem die Mütter. Und da gibt es jede Woche einen sogenannten Klönsnack, wo diese Gemeinde steht – auch im säkularen Umfeld offen – wenn die Geburtstagsfeiern machen wollen oder so. Schwierig ist dann, aber das glaube ich auch ist allgemeiner Trend, dass die Leute, die das nutzen, auch sonntags in unsere Gottesdienste kommen. Also die scheinen in den Augen des säkularen Umfelds doch sehr, sehr antiquiert. Und zwar nicht von der Art des Layouts, so wie wir sie heute gestalten, sondern sonntags 10 Uhr ist keine Zeit, wo man normalerweise als säkularer Typ hingeht, ja.
-
- 22 I: Was ist zukünftig für unsere Freikirche wichtig in ihrer Beziehung zur Welt?
-
- 23 A4: Ja, ich würde sagen, das, was bei mir eigentlich von Anfang an Pate gestanden hat und was zur sogenannten evangelikalen Bewegung gehörte, nämlich: Mission, Evangelisation. Und das würde ich eben mit dem alten Schlagwort ergänzen, das die Heilsarmee hatte: Suppe, Seife gehört auch dazu, aber auch Seelenheil. Und wenn wir früher das Seelenheil – ich gebrauche jetzt mal bewusst diese antiquierten Wörter – wenn wir vielleicht früher das Seelenheil überbetont haben, dann ist jetzt eine Verlagerung zu Seife und Suppe.
-
- 24 I: Was von Gott, also welche seiner Eigenschaften, soll in der Welt aufleuchten?
-
- 25 A4: Die Vaterliebe Gottes. Wenn ich mir ihn so menschlich vorstelle, das durchmacht, was ein irdischer Vater durchmacht, wenn er sieht, dass seine Kinder Wege gehen, die quasi weh tun müssen, die ihm das Herz zerreißen. Aber wie gesagt: diese Vaterliebe Gottes sollte sich darin äußern, wenn ich an Lukas 15 denke, dass da Gott wartet und jemand in seine Arme schließt, wenn er kommt. Aber auch gleichzeitig Kalb schlachtet und einlädt, zur Freude einlädt.
-
- 26 I: Was bedeutet „Gott ist die Liebe“ oder „Gott ist Liebe“?
-

27 A4: Ich habe noch nie gewagt, bis auf Zitat, über das Bibelwort zu predigen, das zum Kern sicherlich des Evangeliums gehört, nämlich „So sehr hat Gott die Welt geliebt“. Zitiert habe ich dieses Wort schon oft – aber jetzt als Textgrundlage. Weil ich weiß: Gott ist die Liebe. Weil ich bis heute jetzt auch persönlich lernen muss, dass meine Vorstellung von Liebe oft durchkreuzt wird von dem, wie ich Gottes Verhalten in der Geschichte erlebe. [...] Das heißt, ich kann von daher auch nicht die anklagende Frage stellen: Ist das ein Gott der Liebe, der das alles zulässt? Sondern das ist ein Axiom für mich: Gott ist Liebe! Und ich muss jetzt lernen und buchstabieren, das in Übereinstimmung zu bringen mit meinem Bild von Liebe, und ich muss mein Bild von Liebe oft korrigieren. Also wenn ich jetzt hier so hilflos wirke, dann einfach, weil ich gerade festhalte, den Menschen zu sagen: Wir glauben an einen Gott, der Liebe ist. Aber dieser Gott hat auch dunkle, verborgene Seiten. Also, ich kann das nicht mehr so pausbäckig sagen.

28 I: Wie nimmst du die Liebe Gottes in deinem Leben wahr?

29 A4: Ja – also in diesem Jahr, weil ich erlebe, dass er tröstet, wie eine Mutter tröstet. Dass ich trotz Versagens nicht mehr mit Angst ihm begegnen muss, so wie ich es zum Teil als Teenager oft gehört habe: muss brav sein, damit auch Gott freundlich vom Himmel auf mich herab guckt. Sondern [...] ich nehme ihn jetzt im Alter wahr als jemand, der mir ziemlich mühelos hilft – was ich früher nicht so verstanden hätte – mit Grenzen klar zu kommen. Das ist für mich ein Zeichen der Gegenwart Gottes, dass ich merke, es gibt jetzt einfach Grenzen in dem, was man auch leisten kann, was man auf die Beine stellen kann und gleichzeitig, wenn ich morgens mit meiner Frau ein Gebet spreche, dann taucht so oft auf, ja, was geht es uns gut, wir sind versorgt. Wir danken fürs tägliche Brot und müssen da nicht wie im Vater Unser darum bitten. Also manchmal denke ich, vielleicht ist das alles nur ein Vorschuss für Zeiten, die noch viel dunkler kommen können und dann ist meine Hoffnung, dass ich mich darin erinnere, dass Gott, der in guten Tagen mir nah war, derselbe ist, wenn andere kommen.

30 I: Wo kann die Welt die Liebe Gottes unter unseren Freikirchen erkennen?

31 A4: Ich glaube, wenn wir in dem, was wir so gemeindenahe Diakonie nennen, stärker die Nischen entdecken würden, die von unserem Sozialstaat nicht beachtet sind. Das ist zum Teil materielle Armut, und das ist zum Teil aber auch eben seelische Armut, dass Leuten, die zwar genügend im Portemonnaie haben und keine leeren Regale im Vorratskeller haben, aber die eine Leere in ihren Herzen haben. Und [...] bei uns spiegelt sich ja doch Diakonie oft in der Werkediakonie, und die ist ja zum Teil hoch im Kurs durch die Fachkompetenz, aber unterscheidet sich auch nichts von kommunalen Angeboten.

32 I: Wo bedarf die Welt der Liebe Gottes?

33 A4: Ja, zu allererst, dass die Menschen wieder erfahren, dass der liebe Gott für uns eine Zukunft hat, wo das Schönste noch kommt. Sodass man nicht alles aus diesem Leben herauspressen muss, sondern dass man auch lernt, mit Verzicht zu leben, weil der Faktor Ewigkeit nicht ausgeklammert ist. Und dann ist meine Anfechtung manchmal, dass ich denke - und je älter ich werde, denke ich da auch öfter dran - dass in unserer Theologie, auch in unseren Gesprächen mit Menschen, wir den Himmel ausklammern. Wir sprechen lieber über unsere Urlaubsziele, die wir im nächsten Jahr haben, als über unsere Lebensziele.

34 I: Die Liebe Gottes wird in unseren Gottesdiensten/Verkündigungen sichtbar durch?

35 A4: Indem das, was wir sagen, was wir singen, Gäste, die kommen, auch erfahren. Also, ich kenne so viele Gottesdienste, wo vorne gesagt wird: „Jesus ist kommen, Grund ewiger Freude.“ Und wo man denkt, man ist in einem Club von Depressiven – ja. Ich habe mal Ostern in einer kleineren Gemeinde gepredigt vor Jahren. Da sangen wir das Lied „Wir danken dir, Herr Jesu Christ, dass du vom Tod erstanden bist“ – glaube ich – und da gab es noch so ein asthmatisches Harmonium als Begleitung. Das sang die Gemeinde – sagen wir zum Leidwesen des Komponisten – so, dass sie dafür viel mehr Zeit brauchten, als er dafür vorgesehen hatte. Und dann habe ich meine Osterpredigt ähnlich begonnen. Ich habe gesagt: „Wir feiern heute eigentlich ein – dann hab ich dabei gegähnt – ein Fest –, aber das ist so wie der Punkt außerhalb unserer bestehenden Gesellschaftsordnung. Da hat schon ein Philosoph von geträumt, [...]“. Irgendwie kam eine Unruhe in die Gemeinde, weil [...] – und dann hab ich in die Hände geklatscht und gesagt: „Leute, wenn ihr jetzt das nochmals neu singt: Wir danken dir, Herr Jesu Christ, dass du heute [...], dann will ich das natürlich auch anders predigen, aber sonst passt das ja hier nicht zusammen mit dem, was ich hier bei euch erlebe.“ Und die Gemeinde hat diesen Gottesdienst nicht vergessen. Also, mal von der Situation abgesehen, grundsätzlich, wenn es dann heißt –ich weiß nicht, ob das heute noch oft gesagt wird – die Gemeinde ist eine große Familie. Aber jemand, der reinkommt, erlebt nicht diese familiäre Nähe. Oder wir wissen, Jesus ist die Grundlage unserer Freude, aber gleichzeitig ist alles so traurig. Das heißt, wie gesagt, was wir sagen, singen und beten, muss mit der Atmosphäre identisch sein.

36 I: Wie fördern wir die Gemeinden darin, die Liebe Gottes in die Welt zu tragen?

-
- 37 A4: Da gebe ich dir eine altmodische, aber ich glaube tagesaktuelle Antwort: Wem viel vergeben ist, der liebt Gott viel, sagt der Herr Jesus. Und je älter ich werde, merke ich, dass das Wort „Gnade“ nicht nur ein Begriff ist, der eigentlich immer schon bei mir auch in der Verkündigung vorkam oder in meinem theologischen Konzept. Aber ich erlebe es existentiell, wenn ich zurückschaue: Was ich bin, bin ich durch Gottes Gnade, weil er wirklich vergibt und jeden Tag vergeben muss. Mich ficht im Moment nicht so an, was ich alles falsch gemacht habe, sondern mich ficht jetzt im Alter mehr an, was ich schuldig geblieben bin – also diese Ebene – ja. Schuldig geblieben in der eigenen Familie, schuldig geblieben aber auch den vielen Menschen, die irgendwas erwartet haben, wenn sie in die Seelsorge kamen, oder wenn sie nach Gebet gesucht haben, weil sie krank sind. Und da lerne ich, was Gnade ist und Vergebung ist.
-
- 38 I: Welche Rolle spielt in dem Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt die Heiligkeit Gottes?
-
- 39 A4: Also, es ist für mich eine Anmaßung, wenn ich für unsere gesamte Freikirche was spreche. Sie kommt eigentlich nicht vor, würde ich sagen. Aber ich muss das mit Zurückhaltung sagen, weil ich nicht mehr alles so vor Augen habe, und was auch im Einzelnen sicherlich nicht zutrifft. Aber die Mission und Diakonie sind nicht mehr – auch unter anderem – motiviert, dass wir einmal vor einem Gott stehen, der Rechenschaft fordern wird. Und da, wo Menschen Gutes tun, ist doch oft einfach auch motiviert, weil die Mehrzahl auch unseres Mittelstandes in unseren Gemeinden gehören zu der Gruppe von Menschen, die guten Willens sind, die von daher auch an irgendeiner Stelle sich mit einsetzen in einer Initiative.
-
- 40 I: Was bedeutet „Gott ist heilig“?
-
- 41 A4: „Gott ist heilig“ bedeutet einmal, dass ich mir des Unterschiedes bewusst bin zwischen Gott und seiner gefallenen Schöpfung, zu der ich ja auch gehöre. Und dass ich nicht so von vornherein Gott so als Daddy, dem ich auch auf die Schulter klopfen kann oder dem ich auf die Beine helfen möchte, begegne. Und dass ich dann staune, dass dieser heilige Gott in Jesus, wie die Bibel sagt, ein Gebärdengebrechen, wie ein Mensch erfunden wurde und in allen Dingen versucht wurde. Das heißt, ich begreife, wenn ich über die Heiligkeit Gottes nachdenke, stärker auch sein Engagement in der Sendung seines Sohnes.
-
- 42 I: Wie nimmst du die Heiligkeit Gottes in deinem Leben wahr?
-

-
- 43 A4: Also, indem ich immer wieder beim Bibellesen zum Beispiel zu den alten, schlichten Fragen, die ich früher hatte, als ich in der Nachfolge Jesu begann und ein Mentor mir gesagt hat, du musst lesen und fragen: was sagt dieser Abschnitt über Gott? Was sagt er über dich als Mensch? Und wie kriegst du das in Übereinstimmung? Und indem ich also versuche, Bibelworte nicht zu relativieren, sondern ernst zu nehmen. Und gleichzeitig eben aber auch nicht einseitig da vorne, so wie Johannes der Täufer, da predige.
-
- 44 I: Die Gemeinde wird als „Gottes Heilige“ beschrieben. Wie äußert sich diese Heiligkeit?
-
- 45 A4: Also, sie äußert sich sicherlich nicht, wenn die Gemeinde sich im Gottesdienst versammelt, dass das Ganze nur so eine Art Eventcharakter ist. Ich hab meinen Vater ja so gut wie nicht kennengelernt, weil er im Krieg gefallen ist, aber meine Mutter sagte mir, dass er sich samstags um 18 Uhr in seinem Arbeitszimmer eingeschlossen hat und bis zum Gottesdienst nicht zu sprechen war. Also auch sonntagmorgens nicht mit am Frühstückstisch saß, weil er sagte, ich muss nicht nur an meinem Konzept arbeiten, sondern – da kam diese alte Bibelstelle Metapher, wie Mose vom Berg – ich muss also aus der Gegenwart Gottes vor die Gemeinde treten. Und das hat auf mich natürlich enormen Eindruck gemacht und ein bisschen abgefärbt. Aber leider sind die Sportnachrichten manchmal erst nach 18 Uhr, dass ich auch hier nicht zeugnishaft sagen kann, dass ich das durchgehend halte, ja.
-
- 46 I: Wie kann die Welt die Heiligkeit Gottes unter unseren Freikirchen erkennen?
-
- 47 A4: Sie kann daran erkennen, dass Gott uns auf dem Berg Sinai 10 Gebote gegeben hat, und nicht nur eins. Ich meine Folgendes: Unter den sogenannten evangelikalen Frommen ist das Thema Sexualität, Homosexualität aus meiner Sicht wird so geritten, als wenn es das einzige Gebot wäre. Und Sonntagsheiligung, das spielt keine Rolle, und dass man die Würde – oder dass sich auch für mich Gott in meinem Nächsten widerspiegelt und ich ihm mit Würde begegne, was ich über andere sage. Dass das denselben Stellenwert hat wie alle Fragen der Ordnung Gottes im Verhältnis von Mann und Frau und Ehe.
-
- 48 I: Wo bedarf die Welt der Heiligkeit Gottes?
-

49 A4: Naja, unsere Welt ist zerrissen. Und heilig sein bedeutet auch wieder, dass etwas heil und ganz wird. Und für mich wäre die Gemeinde Jesu – ich gebrauche jetzt mal zwei Fremdwörter [...] oder anders gesagt: Die Gemeinde Jesu Christi ist für mich eine Art verlorener Baukostenzuschuss Gottes an unsere Gesellschaft. Gott möchte in der Welt des Kleinen darstellen in der Gemeinde, wie es einmal sein wird, wenn er alles in allem ist. Das heißt, neben dem Verkündigungsauftrag ist allein die Tatsache, dass es Gemeinde gibt, wo Menschen staunend sehen, wie sie einander lieb haben, ist schon jetzt hier auf Erden eine Art Modell für wie das Zukünftige gedacht ist. Und das braucht die Welt, solche Modelle.

50 I: Die Heiligkeit Gottes wird in unseren Gottesdiensten oder Verkündigungen sichtbar durch?

51 A4: Naja, das kann ich schwer in Worte kleiden. Das ist mehr eine Frage des Staunens. Ich will es mal an einem Beispiel sagen. Wir geben uns sehr viel Mühe in der Vorbereitung von Familiengottesdiensten. Die sind dann didaktisch-pädagogisch so durchgefeilt, dass Kinder eine Stunde still und fasziniert zuhören. Ich habe aber auch Gottesdienste in Erinnerung, wo Kinder eine Stunde still zuhören, weil – würde ich so sagen – etwas von der Heiligkeit Gottes spürbar wurde. Da haben die auch nicht alles verstanden, was gesagt wurde. Die Heiligkeit Gottes wird für mich da sichtbar, dass der Satz „Wir sind zusammen im Namen Jesu oder im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“, dass das nicht nur eine Eingangsfloskel ist, sondern dass dieser Satz eine erlebte Wirklichkeit ist. Oder die Bibel – wenn im Korintherbrief, die Uneingeweihten sollen auf ihre Knie gehen und erkennen, hier ist Gott gegenwärtig.

52 I: Wie fördern wir die Gemeinde darin, die Heiligkeit Gottes in die Welt zu tragen?

53 A4: Ja, da soll ich einmal unterscheiden zwischen den Angeboten der Gemeinde – zum Gottesdienst hab ich ja eben schon etwas gesagt – er soll menschenfreundlich sein, aber gleichzeitig eben doch deutlich machen, dass wir hier im Namen der höchsten Autorität zusammen sind. Und jeder Gottesdienst beginnt eigentlich erst nach dem Gottesdienst. Das heißt, wir müssten in der Sendung der Gemeinde in die Arbeitswoche, in ihr familiäres Umfeld, hoffen und damit rechnen, dass eben die Gemeindemitglieder Repräsentanten dieses Herrn sind. Ich habe da einmal eine interessante Sache in Georgien erlebt. Ich war da zu einem offiziellen Besuch, und der dortige verantwortliche Mann, auch bei den Baptisten, nennt sich Bischof. Und dieser Bischof kriegte dann eine Einladung von einer Schwester, die eine kleine Wohnung mieten konnte in einer Gegend – in Deutschland würden wir sagen, wo lauter so Plattenbauten waren. Und sie bat diesen Bischof, ihre Wohnung zu segnen. Und sie hatte noch einige andere Leute eingeladen aus der Gemeinde, weil sie in ihren zwei Zimmern gerne für arme Leute, für alleinstehende Leute, ihre Wohnung öffnen wollte mit einem Mittagstisch, den sie anbietet und so. Ich war nun dabei und kriegte nur das mit, was mir ein Übersetzer ins Ohr flüsterte und bei dem Segensgebet des Bischofs, da merkte ich – da kannte ich zwei Worte. Das eine war „Jesus“, wenn er ihn anredete. Und das zweite war „Embassy“. Und ich denke, [...] das Wort hat man schonmal gehört. Und ich wusste aber nun nicht, ist das das englische Wort, das ich kannte oder hatte das eine andere Bedeutung – ich fragte ihn: Was hast du denn da gebetet? Und dann hat er gesagt: Ich habe gebetet, dass diese beiden Zimmer eine Embassy unseres Gottes hier auf Erden sind. Und das hat mich enorm beeindruckt. Wenn ich das jetzt manchmal in meiner Predigt erwähne, dann sage ich den Leuten, dass wir sollten eigentlich zu unserem Namensschild – ich hab das auch nicht – zu unserem Namensschild drunter schreiben: Hier wohnt ein Botschafter Gottes – und so, ja. Und da gelten eben auch, wie das auch im Recht bei uns ist, die Gesetze des neuen Reiches Gottes.

54 I: Ich hätte jetzt einige Fragen noch, wo ich dich bitten würde, immer mit einem Satz oder vielleicht auch nur mit einem Begriff zu antworten.

55 I: Das Gegenteil von Liebe ist?

56 A4: Egoismus.

57 I: Das Gegenteil von Heiligkeit ist?

58 A4: Beliebigkeit.

59 I: Wenn Liebe auf der einen Seite ist, was ist dann auf der anderen Seite?

60 A4: Gleichgültigkeit und im schlimmsten Falle Hass.

61 I: Wenn Heiligkeit auf der einen Seite ist, was ist dann auf der anderen Seite?

| | |
|----|---|
| 62 | A4: Da lasse ich Gott einen guten alten Mann sein. |
| 63 | I: Liebe spiegelt sich wider in? |
| 64 | A4: Glaubhaften Taten. |
| 65 | I: Heiligkeit spiegelt sich wider in? |
| 66 | A4: In Respekt und Liebe zu dem Schöpfer und Erhalter des Lebens. |
| 67 | I: Die Welt braucht die Liebe Gottes, weil? |
| 68 | A4: Sie sonst vor die Hunde geht. |
| 69 | I: Die Welt braucht die Heiligkeit Gottes, weil? |
| 70 | A4: Weil Liebe sonst respektlos würde. |
| 71 | I: Danke! Gibt es etwas, wo dir jetzt im Nachklang dessen, was du jetzt so gesagt hast, nochmal besonders wichtig wäre zu betonen? |
| 72 | A4: Naja, wie soll ich sagen? Was ich vermisste auch – ich bin ja jetzt immer nur in einem kleineren Predigerkreis. Da vermisste ich nicht, dass die Einzelnen mal überlegen: Sollen wir hier in unserer Stadt mithelfen, wenn einmal im Jahr von der Stadt so ein Tag angesetzt wird „Wir räumen die Stadt auf“ – ja. Also da ist eine Bereitschaft, sich sozial zu engagieren. Aber es ist wenig Initiative da, [...] zeitgemäß – das müssen ja nicht wieder so Kampagnen sein – zu wissen: Ich möchte keinen Sonntag versäumen, falls auch ein Gast da ist, dass er dort Jesus, dem Gekreuzigten begegnet. Das ist mein Alleinstellungsmerkmal für unsere Gemeinden. Und es gibt inzwischen Predigten, wo nicht mal mehr Jesus als Name vorkommt. Und zwar nicht nur in der Kirche, sondern auch bei uns vereinzelt. Wir sind also im Design. Indem wir also versuchen, viel Mühe in der Frage: wie gestalten wir einen Gottesdienst? vernachlässigen wir die Frage: was haben wir eigentlich zu vermitteln? |
| 73 | I: Und machen uns aufgrund dessen ein Stück weit überflüssig, oder? Weil das machen ja andere auch. |
| 74 | A4: Ja, also viel Design, wenig Sein. |
| 75 | I: Danke [...], vielen Dank dir. |

Interview A5

1 **Experteninterview A5**

2 I: Wie nimmst du das Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt wahr?

3 A5: Augenblicklich?

4 I: Ja.

5 A5: Äußerst indifferent. Ich kann eigentlich augenblicklich nicht sagen, dass es eine Linie gibt. Also ich stelle auf ortsgemeindlicher Ebene fest, dass es eigentlich, dass es sehr vielfältig ist. Also, mir stehen jetzt Gemeinden vor Augen, mit denen ich Kontakt habe, die ganz stark evangelistisch orientiert sind. Und an der Stelle auch sagen, dass das Politische ist nicht schlecht, aber das hält sie davon ab, haben auch theologische Gründe. Und ich merk jetzt zum Beispiel, durch die ganze Bewegung der Flüchtlinge stelle ich fest, wie viele Gemeinden dort engagiert sind und über das Diakonische bei Flüchtlingen auf einmal hoch politisch werden und sich an der Stelle auch engagieren, ja positionieren. Und auch auf einmal auch in Kooperation auf einmal auch sind mit politischen Bewegungen und politischen Parteien. Also, die Bewegung stelle ich fest. Was unseren Bund angeht, merke ich, dass er Verlautbarungen macht. Und bei allem Respekt, aber die finde ich nicht sehr relevant. Ich habe auch nicht den Eindruck, dass die eine große Rolle spielen in den Gemeinden. Mir fällt auch da nichts ein. Und ich stelle fest, dass es eigentlich zunehmend eine Generation gibt, die wieder politisch sich engagiert, aber nicht unbedingt partei-politisch, sondern von Themen her, wo sie sich eine Weile engagieren, ja so in dieser [...].

6 I: Diese Verlautbarungen empfindest du nicht als relevant, so hab ich dich grade verstanden. Warum nicht?

7 A5: Ich finde die dermaßen ausgeglichen. Also so einerseits-andererseits Papiere oder, ja also, wo man so merkt, das sind so Kommissionspapiere, die eigentlich dann nichtssagend sind, oder sie kommen so spät, wo man dann merkt, der Schuss ist schon längst gefallen. Ich sage das ohne Anklage, aber ich – auch wir sind ja hier flüchtlingsmäßig sehr engagiert, politisch und auch diakonisch – das spielt keine Rolle.

8 I: Was bedeutet für dich Welt?

-
- 9 A5: Naja, jetzt ausgehend von Guardini, der ja differenziert und sagt also einmal: „Welt ist Schöpfung“. Der aber dann auch davon ausgeht und sagt: „Welt ist auch, was kulturell der Mensch aus Welt gemacht hat“, also praktisch die zweite Schöpfung. Und dann denke ich auch, Welt ist das, was geschichtlich sich vollzieht, und so würde ich das auch sagen. Also, ich muss schauen, und dann gibt es sicherlich im johanneischen Sinne auch Welt – die, in der ein Kampf stattfindet zwischen Christus und dem Bösen.
-
- 10 I: Welche Aufgabe oder Verantwortung hat unsere Freikirche für die Welt?
-
- 11 A5: Ja, wir haben im Grunde in Deutschland eigentlich von jeher so zwei, drei Positionen und das ist nicht geklärt. Es gibt die ganz stark aus der Erweckungsbewegung evangelistische Position, die sagt, Menschen herausholen und das aus der Welt und alles andere stört den. Und dann gibt es also diese Life-Boat-Metapher. Und dann gibt es diese Zwei-Reiche-Lehre, die finde ich bei uns noch sehr stark auch vertreten. Und dann eher dieses theokratische Modell. Ich finde, unsere Freikirche muss sich mal entscheiden, für was sie eigentlich steht und ich empfinde, sie versuchen augenblicklich alles und deshalb [...]. Ich würde sagen, sie haben einen Auftrag. Das ist jetzt auch mein Ansatz her, vom wiederkommenden Christus her oder von der Zukunft Jesu her, der in diese Welt hinein kommt, und die Aufgabe ist es, prophetisch zu schauen, wo wirkt er, und an diesen Stellen sich auch politisch deutlich zu engagieren. Und das würde ich mir wünschen an dieser Stelle an prophetischem Blick. Ich würde erst sagen, prophetisch schauen und dann auch zu sagen, da sich zu positionieren, was erkennen wir von Christus und was erkennen wir nicht von Christus und dann auch zum konkreten politischen Engagement aufgreifen. Reicht dir das so?
-
- 12 I: Ja, sehr gut. Damit eng verbunden: Was soll für die Welt durch unsere oder von unseren Freikirchen her sichtbar werden?
-

13 A5: Also, ich bin da im Umbruch. Ich hab früher, glaube ich, mehr gedacht, wir sollen in der Gemeinde ein Zeichen setzen. Ich denke heute, auch angesichts, finde ich auch, so einer drängenden Naherwartung, die ich habe, auch Hoffnung auf die Zukunft Christi, dass wir heute mit all denen, die an dieser Stelle Dinge ähnlich sehen wie wir, die das aber nicht von Christus her deuten, zusammenarbeiten. Und ein großes Thema, finde ich heute, ist Gerechtigkeit. Ich empfinde, die Kluft zwischen Arm und Reich geht auseinander. Die Kluft zwischen denen, die einfach durch Finanzen gesünder leben und denen, die durch Finanzen weniger gesund leben, die, die ausgegrenzt werden. Beispielsweise die alleinerziehenden Mütter ist für mich schreiende Ungerechtigkeit, und da finde ich heute, eher zu sagen, dass wir als Kirche sagen, wo können wir mit denen zusammenarbeiten, die das Thema Gerechtigkeit auch sehen und das positioniert als Christen. Für mich ist so das große Vorbild immer Christoph Blumhardt. Der Sohn von dem Erweckungs-Blumhardt, der ganz bewusst die Linie seines Vaters auch vertreten hat und dann ja das Elend damals der Arbeiter gesehen hat. Dann auch in die SPD eintrat damals und das war damals ein gottloser Verein und immer gesagt: „Ich steh hier im Namen Jesu Christi“ und hat gesagt: „Wir müssen als Kirche jetzt dort hin gehen, wo für Gerechtigkeit gekämpft wird, aber bewusst als Christen“. Und das ist so eigentlich, wo ich es augenblicklich sehe.

14 I: Wie möchtest du selbst in der Welt einwirken?

-
- 15 A5: Ja, ich hab ja da auch meine eigene Geschichte. Ich war mal in einer Partei und bin aus dieser Partei dann auch ausgetreten, weil ich gemerkt habe, das Anliegen, das diese Partei damals mit dem Stichwort „Freiheit“ verband, als Voraussetzung für Gerechtigkeit, fand ich dann – ich fand mich betrogen. Weil Freiheit wurde nicht in der Bindung an etwas, sondern von einer Beliebigkeit, und da die nicht an Bindung an etwas war, war es eigentlich eine Freiheit der Reichen, der Starken, der Mächtigen. Und deshalb bin ich ausgetreten und hab auch einen Brief geschrieben und auch mit einigen aus der Spitze noch Kontakt gehabt. Ich würde mich heute, und sehe mich heute auch darin, dass ich sage, ich möchte die Bewegungen unterstützen, die in dieser Welt für Gerechtigkeit eintreten – im Sinne jetzt auch des biblischen Gerechtigkeitsbegriffs – auch und mich da engagieren. Ich selbst leite ja den Verwaltungsrat von zwei Flüchtlingswohnheimen und engagiere mich da in den Stadtteilen auch, und es ist uns gelungen, beispielsweise im Stadtteil, wirklich mit all denen, die da auch zusammenarbeiten, auch politisch. Ich sehe mich an dieser Stelle beispielsweise, dass ich mich deutlich auch engagiert habe, auch was Pegida ehemals in [...] anging, und beispielsweise auch den ganzen Schwachsinn der AfD, sich da auch zu positionieren, das mache ich auch öffentlich. Aber mein Thema ist, glaube ich, augenblicklich Gerechtigkeit. Und gegen Ausgrenzung von Schwachen, also ob das Flüchtlinge sind, ob das alleinerziehende Mütter sind, um mal nur so zwei Beispiele zu nennen. Oder ungeborenes Leben ist genau so ein Thema.
-
- 16 I: Wie wirkt die Gemeinde, in der du bist, in die Gesellschaft ein?
-

17 A5: Übrigens, das wollte ich nochmal sagen, wo ich mich engagiere: Ich bin bewusst aus vielen Gremien raus, aber ich bin bei Pro Vita geblieben, dort im Vorstand von Pro Vita. Das ist ja bei den Freien Evangelischen Gemeinden, und bin da rüber gewechselt und die haben mich auch gefragt, ob ich mitmache und das ist mir ein ganz großes Anliegen, auch politisch, dort arbeite ich mit, ungeborenes Leben, aber auch die ganzen medizin-ethischen Fragen, die hochpolitische Brisanz auch haben, also das ist so das zweite Ding Gerechtigkeit, wo ich engagiert bin. Und meine Gemeinde, da bin ich eigentlich sehr dankbar. Diese Gemeinde hat eine Prägung, die sicherlich ganz stark mit dem Gründungsvater, mit Eckhard Schaefer, zusammenhängt, der die Gemeinde sehr stark evangelistisch geprägt hat, aber auch sehr stark, was Weltverantwortung angeht. Und ich hab da mein Vikariat bei ihm ja auch gemacht und war ja Jugendpastor und dann, nach langer Zeit, Gemeindepastor und ich finde, dass die Gemeinde in der Südstadt sich sehr stark politisch engagiert unter dem Gesichtspunkt Gerechtigkeit, was Flüchtlinge angeht. Wir haben gerade das zweite Flüchtlingswohnheim aufgemacht. Und zwar 1995, als das noch nicht *en vogue* war, und durchgehalten, und das ist das zweite, und das dritte ist in Planung. Und meine Gemeinde, wo ich Mitglied bin, ist sehr stark engagiert in öffentlicher Jugendarbeit. Betreibt drei Jugendzentren, bewusst also auch für Kinder, die ausgegrenzt werden in zwei Problemstadtteilen, und in der Gemeinde ist ein Schülerbistro, wo wirklich auch ganz viele Schüler und Flüchtlingskinder hinkommen. Und ich finde, das ist für eine Gemeinde schon ganz ordentlich. Mehr, glaube ich, sollten sie augenblicklich auch nicht machen, um auch Gottesdienstgemeinde zu bleiben.

18 I: Was würde der Welt fehlen, wenn es unsere Freikirchen nicht geben würde?

-
- 19 A5: Das frage ich mich auch manchmal. Manchmal denke ich, würde ihr wirklich etwas fehlen? Manchmal sage ich, wir haben eigentlich so eine gute grundsätzliche Erkenntnis. Ich merke bei meinen drei Söhnen, die sind alle nicht mehr in einer baptistischen Freikirche. Der eine ist bei den Anglikanern, der ist in England und ist dorthin gegangen, weil seine Frau ist Musikerin. Und er, weil er sagt, dort die engagieren sich für die Obdachlosen. Da in der Kathedrale in der Stadt, wo er ist, und da kann ich mitmachen. Er ist Manager, da arbeitet er mit. Und das fand ich toll. Da würde etwas fehlen in der Stadt. Und der andere ist bei so einer charismatischen Gemeinde, die machen ganz viel so Integration von Alleinstehenden und der ist sehr stark in der Dritten Welt engagiert, und der dritte ist Lutheraner geworden. Die engagieren sich im Dorf, wo der wohnt. Was mich manchmal stutzig gemacht hat, dass sie Freikirche gar nicht mehr als relevant empfunden haben, die sind auch nicht dagegen und wenn ich mit ihnen rede, sie empfinden das nicht mal als relevant. Ich würde sagen, es gibt Orte, da würden Freikirchen fehlen. Ob landesweit etwas fehlen würde, wenn es uns nicht gäbe, ich weiß es nicht. Ich würde mir wünschen, ich wüsste es deutlicher. Ich glaube, unser Ansatz – und das würde vielleicht fehlen – ist eigentlich das Holistische, nämlich das Evangelistische und das Spirituelle-Charismatische und das Politische, und was ich vermisste, ist eigentlich die Konkretion, was ich vorhin sagte mit prophetisch und sich konzentrieren für eine bestimmte Zeit. Und nicht so „wir machen jetzt mal was“, sondern dort erkennen wir prophetisch am Handeln von Christus und da kooperieren wir mit ihm und anderen. Und das würde ich mir so wünschen. Und da habe ich aber nicht den Eindruck, dass wir da eine Schlagkraft haben. Wir beschäftigen uns so viel mit uns und sind immer so ausgeglichen – „einerseits, andererseits“ – so Kommission [...] bunt sind wir [...] aber du zitierst mich ja jetzt nicht [...] ach kannst du ja machen.
-
- 20 I: Was ist zukünftig für unsere Freikirche wichtig in ihrer Beziehung zur Welt?
-
- 21 A5: Was wichtig ist?
-
- 22 I: Ja, was wichtig wäre für die Zukunft – in ihrer Beziehung.
-

23 A5: Also, wenn wir uns wirklich so im Merging-Prozess hineinbegeben in die Welt, müssen wir vorher ganz klar wissen, was bei uns jetzt unterscheidend ist. Und ich würde sagen, politisches Engagement, denke ich, muss wirklich eine ganz starke Christologie haben, also Barmen 1 ist für mich zum Beispiel eine. Aber dann muss die, denke ich, erweitert werden um das Umfeld. Und da finde ich so einen Satz wie von Bonhoeffer „Treue zur Welt“, aber jetzt nicht aus der Betroffenheit, weil Not ist, die wird immer größer, sondern aus dieser Christus-Schau. Und dann würde ich als Drittes wirklich sagen, es müsste wirklich im tiefsten biblischen Sinne eschatologisch sein, weil ich glaube, es sind wirklich, ich finde im positiven Sinne Endzeit, apokalyptische Dimensionen. Und das sagen ja auch viele andere – selbst Jürgen Moltmann sagt das, das sind apokalyptische Dimensionen. Und da finde ich einen Blick auf die Zukunft und, also wenn ich an die letzte theologische Woche da denke, oder es heißt jetzt augenblicklich Konvent, da „Die Welt retten“, fand ich, genau das fehlte – die prophetische Dimension. Und es fehlte auch die Überzeugung „Hier und nicht anders“. Es gab einen Vortrag von einer Frau, ich hab den Namen vergessen, ich hab das Buch hier irgendwo. Die hat was riskiert wirtschaftspolitisch. Da war ich hellwach. Bei all den anderen fand ich, das war alles richtig, aber nicht konkret. Und ich finde, wir müssen dann auch in die Konkretion kommen, denke ich, von der Eschatologie her zu sagen, wo ist er jetzt. Und da haben wir einen Auftrag und das prophetisch deuten, da handelt er. Aber da gibt es auch Gegenkräfte und das empfinde ich heute, also man muss schon wirklich tausend Sonnenbrillen aufsetzen, um nicht zu sehen, wo denn heute Christus wirkt.

24 I: Zum Beispiel?

-
- 25 A5: Also, ich empfinde zum Beispiel für unser Land. In dem Moment, wo die Top Konzerne – fand ich hochinteressant – im Herbst ihren Offenbarungseid leisten mussten, was ethisch angeht – Volkswagen, Deutsche Bank, um mal nur zwei Beispiele zu nennen – und nun wirklich auch herauskommt, dass auf tiefster Ebene betrogen wurde nach Strich und Faden, und in diesem Moment kommen auf einmal Hunderttausende von Flüchtlingen. Das muss man mal zusammen sehen, da finde ich, als ob Christus deutlich macht, wir in Deutschland in unserem Modell, das wir dann auch mit Gottes Segen identifizieren und auch deutlich wird, das ist auf Fluch und Betrug aufgebaut, in dem Moment kommt Christus in diesen Armen. Und ich finde das nach wie vor toll, dass Frau Merkel, vielleicht durch eine Emotion heraus, sich positioniert hat. Bei allem, was man dann sicherlich auch jetzt anfügen muss. Das ist für mich zum Beispiel ein so ein Punkt zu sagen: „Ja“, und hier jetzt deutlich zu sagen, da ist Christus, ohne wenn und aber, und da stellen wir uns dazu und das ist zum Beispiel ein Punkt. Und in dem anderen Punkt finde ich wirklich, dass unser ganzes Gesundheitswesen inzwischen ein Gesundheitswesen ist, das eindeutig die Reichen, die Vermögenden bevorzugt und auf Kosten der Ärmern geht. Es gibt ja Untersuchungen, in bestimmten Teilen lebst du in der Bundesrepublik, hast du eine 10 Jahre jüngere Lebenserwartung. Und das ist für mich so ein anderer Punkt, wo wir prophetisch deutlich werden müssen. Es darf doch nicht sein, dass wir zwei Gesundheitssysteme empfinden und [...]
-
- 26 I: Was wäre da jetzt das Prophetische dran?
-

-
- 27 A5: Das Prophetische wäre daran, dass wir als Gesellschaft Gesundheit und Fürsorge nicht abhängig machen von Finanzen und von einer wirtschaftlichen Position. Und das Dritte wäre für mich jetzt für das politische Engagement. Wir haben inzwischen eine Verlagerung und das wird dann auch zu einer Machtfrage des Vermögens auf immer weniger. Es gibt 1% – ich weiß nicht, die haben 50 oder 60% von allem – und da war bisher immer gesagt, „naja, haben die mehr, dann kommt allen das zugute“ und das stimmt nicht mehr. Das stimmt nicht mehr, wir haben inzwischen eine Vermögenskumulation, die nicht mehr eine gesellschaftliche soziale Verantwortung, wie es das Grundgesetz noch vorsieht, sondern die im Grunde genommen mit dem Vermögen immer mehr Vermögen anschafft. Und das finde ich im amosschen Sinne, hoseaschen Sinne zutiefst frivol und ungeistlich. Und noch etwas Viertes glaube ich prophetisch, wo man auftreten müsste, ist wirklich der Schutz des ungeborenen Lebens. Die Gewöhnung, die wir an der Stelle haben und die Verschiebung inzwischen von der klassischen Abtreibung noch vor 25 Jahren, heute hat sich das ja immer weiter vorverlagert, dass man im Grunde genommen eigentlich schon mit Prädiagnostikverfahren ja inzwischen nicht nur sagt, „Ich will kein Kind“, sondern ein Designer-Baby machen kann und entscheidet, will ich Junge, will ich Mädchen und ich finde, das müsste ganz deutlich prophetisch wieder positioniert werden. Reicht das?
-
- 28 I: Ja, sehr gut. Was von Gott, welche seiner Eigenschaften soll in der Welt aufleuchten?
-

-
- 29 A5: Ja, wenn ich es so sagen würde, würde ich sagen, der heilige Gott und der barmherzige Gott. Ich glaube, wir haben viele Probleme deshalb, weil wir Gott eingeebnet haben immer mehr in eine immanente Transzendenz. Also, man kann das am Gewissensbegriff deutlich machen. Früher war Gewissensentscheidung deutlich, „ich fühlte mich an eine Gewissensentscheidung gebunden, weil ich eine transzendente göttliche Norm in mir spürte, einen Ruf“. Heute ist Gewissensentscheidung genau das Gegenteil: „Ihr könnt mir gar nichts“, es ist eine Beliebigkeit, also in der Politik sind Gewissensentscheidung, letztlich ist es extremer Individualismus. Und da würde ich sagen, wir brauchen wieder, als ein Beispiel, ein Empfinden von der Heiligkeit, auch von dem ganz andern Gott, ohne jetzt in die dialektische Theologie zurückzufallen, aber dieses Empfinden – und das denke ich, ist Auftrag auch der Kirchen, vielleicht auch unseres Bundes hier, auch deutlich zu machen, also Gott wird heute überall verwendet und gebraucht. Und das Zweite ist, ich denke, ist wirklich die Barmherzigkeit Gottes, also es geht nicht um Moral, sondern es geht darum, dass wirklich jeder eine Chance hat. Vielleicht kann man so sagen: Diese Spannung zwischen Heiligkeit und Barmherzigkeit, weder das eine, noch das andere nur, sondern nur das Miteinander. Und bezogen auf Gemeinde würde ich sagen, ich empfinde, dass augenblicklich sehr stark der Reich-Gottes-Begriff entweder total verflacht oder wirklich auf ganz enge Religion oder Gemeinde gebunden wird. Bei Blumhardt habe ich gelernt, und bei Moltmann ist das auch ähnlich, die entscheidende Kategorie des Reiches Gottes ist, dass neues Leben möglich ist. Und wenn das nicht in den Kirchen geschieht, dann geschieht das außerhalb.
-
- 30 I: Wie siehst du das, du sagst Heiligkeit und Barmherzigkeit, aber nicht dialektisch verstanden?
-
- 31 A5: Also im barthschen Sinne – der dialektischen Theologie.
-
- 32 I: Und wie sonst verstanden? Also schon dialektisch, aber nicht im barthschen Sinne, oder wie?
-
- 33 A5: Ja, also dialektische Theologie. Dialektik, also ich finde, Gott ist der ganz andere.
-
- 34 I: Also nicht einseitig in diese Richtung?
-
- 35 A5: Ja, nicht einseitig.
-
- 36 I: Aber schon als Paradox?
-
- 37 A5: Ja, natürlich! Also bei Barth finde ich, ist Gott dann so weit entfernt gewesen, dass – eigentlich gibt es ja das Bild glaub ich von ihm, dass er dann wie eine Tangente noch berührt und da finde ich dieses nicht.
-

| | |
|----|--|
| 38 | I: Aber Brunner wäre ja jetzt auch, geht ja genau in die Richtung, was du sagst? |
| 39 | A5: Oder Bonhoeffer. Bonhoeffer kriegt es für mich auch zusammen. Also diese Heiligkeit, aber dass Gott in seiner Barmherzigkeit uns nahekommmt. Er ist der ganz Andere und bleibt er, aber kommt uns in der Barmherzigkeit nah. |
| 40 | I: Okay, versteh ich. Welche Rolle spielt in unserem Beziehungsverhältnis der Freikirche zur Welt die Liebe Gottes? |
| 41 | A5: Ja, also es wird ja ganz viel gesagt so und [...] ich kann das nicht sagen. Also, ich frag mich manchmal, ist das, was von der Liebe Gottes gesagt wird, das kommt ja immer gut an. Also sicherlich jetzt auch ein Reflex auf Zeiten des zornigen Gottes, dass dann auch diese Seite wieder betont werden musste, aber ich empfinde nicht, dass wir heute alle leiden unter dem zornigen Gott. Ich finde, die Liebe Gottes müsste – so erlebe ich sie ja auch – als eine Größe, ganz eigene Größe – vielleicht wieder mit dem Heiligen, also es ist der Heilige Gott, der ist dir nah, aber der ist als der Barmherzige nahe. Diese Liebe müsste deutlich – vielleicht kann man es deutlich machen, dass an dieser Stelle [...]. Wir brauchen einen neuen Schuldbegriff, finde ich. Also, der klassische Begriff „Sünde“ ist verbraucht, das ist auch ein semantisches Problem, aber nicht die Sache. Und was ich mir wünschen würde von der Theologie her, dass sie Sünde neu, eine neue Begrifflichkeit schafft. Also wenn ich zum Beispiel dran denke an Syrien, dann denke ich manchmal, das ist eine unendliche Schuld, die da Tag für Tag passiert in einem Ausmaß. Also ich habe in der Traumatherapie Folteropfer. Es ist unglaublich, was Menschen sich antun können. Das ist ja auch Schuld. Und das müsste neu beschrieben werden. Oder es ist doch auch Schuld, diese ganze Missbrauchssituation und da, finde ich, brauchen wir eine neue Begrifflichkeit, denn die Leute nehmen das ja wahr, dass das nicht in Ordnung ist, aber sie – es ist nur horizontal. Und dann, glaube ich, wird auch Liebe Gottes als etwas, das Schuld vergibt und trotz unserer Schuld handelt, auf einmal neu gefüllt als, ja – lieb haben – ja. |
| 42 | I: Was bedeutet das denn, „Gott ist die Liebe“? |

43 A5: Ja, für mich ist es – die Liebe, dass Gott in Jesus Christus die Schuld auf sich genommen hat und die Welt ist versöhnt in Christus. Und er hat sie getragen, er hat Himmel und Erde verbunden. Ich bin da nach wie vor voller Dinge der Opfertod-Theologie, er hat sein Leben geopfert und ich finde, das muss rüber und mich regt diese Theologie auf, die da einebnen und sagt, das ist falsch. Es gibt unterschiedliche Interpretamente, was Kreuzestod Jesu angeht, aber keine ersetzt diese Opfertod-Theologie und ich finde, die ist heute so dringend notwendig, dass jemand da ist, Christus, der die Schuld auf sich genommen hat. Er hat sie auf sich genommen. Und Liebe heißt im Grunde genommen, er hat die Folgen der Schuld auf sich genommen als Opfer und das finde ich, wenn das Christen neu verkündigen können, diese andere Art der Liebe [...]. Und ich finde oft, dass Liebe gebracht wird, ohne dass thematisiert wird, dass das die Schuld vergibt und auch die Folgen von Schuld wegnimmt. Natürlich ist das toll, jetzt aus Liebe zu den Flüchtlingen und zu den Allein-erziehenden zu gehen, das finde ich super, aber der biblische Liebesbegriff hat immer etwas damit zu tun, dass Gott in Christus die Schuld auf sich genommen hat, die Folgen von Schuld nimmt. Wir können alle neu anfangen und mit dieser Liebe an die Welt herangehen.

44 I: Wie nimmst du die Liebe Gottes in deinem Leben wahr?

45 A5: Ich nehme sie wahr in meinem Gebetsleben. Das ist manchmal für mich morgens das größte Geschenk, wenn ich atme, atmet Christus in mir durch seinen Geist und dass ich mit meiner Sterblichkeit, auch mit meinen Defiziten, Sünden jemand bin, in den Christus seinen Geist hineingibt, seinen Odem hineingibt und lebt. Das ist für mich Liebe, die Liebe Christi. Und dann gibt es Momente, wo ich das dann psychisch und physisch auch erfahre, das geht dann in Sprachengebet über, in, tja, man ist in einer anderen Welt. Aber als ein Geschenk, dass er in mich hineinkommt mit meiner Geschichte, das ist das eine. Und das andere ist, ich nehme es wahr für mich, dass ich eine unbändige Vorfreude auf die Zukunft habe. Ich freue mich auf den Moment, wo ich Christus sehe, den ich liebe. Ich habe eine Zeit lang Angst gehabt und ich merke, also vor dem Sterben und so, ja – da hatte ich die Hoffnung, dass ich wie mein Vater im Mittagsschlaf einschlafen kann, ja, aber das garantiert hast du ja nicht. Aber ich habe die Vorfreude, ihm zu begegnen und die Liebe nehme ich wahr, dass ich weiß, dass er so auch die Welt liebt und am Ende glaube ich, wird diese Welt in Christus erlöst sein. Es wird ein Reifungsprozess stattfinden für alle also, aber am Ende, weil Christus die Welt erlöst hat, ist sie in ihm auch.

46 I: Woran kann die Welt die Liebe Gottes unter uns in den Freikirchen erkennen?

47 A5: Ich weiß gar nicht, ob das jetzt auf Freikirchen konzentriert werden kann, also ich glaube, die Welt erkennt immer weniger die konfessionellen Unterschiede, also „Die ZEIT“ von der letzten Woche war ja deutlich: katholisch evangelische Kirche. Man versteht immer weniger die Unterschiede, und ich würde auch nicht mehr fragen: Freikirche? sondern die Frage ist, wo kann die Welt bei den Christen die Liebe insgesamt entdecken. Ich merke ein zunehmendes Nicht-Interesse, das ist jetzt die Freikirchen-Liebe, die Katholiken-Liebe, die Protestanten-Liebe, und ich finde das auch ein verheißungsvolles Zeichen für den Geist Gottes, der sagt, dass diese ganze Konfessionskiste sammelt nicht mehr den Geist Gottes, und der bricht auf, und für mich ist eher die Frage jetzt so, wo wird etwas jetzt in dieser Welt von dieser Liebe Christi dann auch deutlich? Und da könnt ich dir jetzt auch viele Geschichten erzählen von Menschen, wo ich gar nicht sicher bin, ob die glauben. Oder auch nicht glauben, nicht?

48 I: Wo bedarf denn die Welt der Liebe Gottes?

49 A5: Also, ich glaube – da sind wir wieder am Anfang – die Welt bedarf der Liebe Gottes, dass eine Klärung passiert, dass Gott ein Heiliger Gott ist und kein eingeebener, immanenter, transzendenter Gott nur ist. Und die Welt bedarf auch, dass Gott sich nicht identifiziert mit einer Religion – Christentum ist auch eine Religion, wie Islam und Judentum. Und also Gott ist nicht, der einen Religionsbegriff definiert, sondern die Welt bedarf, denke ich, dieses prophetischen Wortes Gottes, der ganz Andere und sein Geist bricht, weil er die Welt retten will, an unterschiedlichen Stellen auf, und er sucht im Grunde genommen Kirchen, Konfessionen, Religionen, die diesem Geist Gottes helfen, dass diese Welt heil, gerettet wird. Und jetzt würde ich, das ist ein Zeichen für mich des kommenden Christus, dass diese ganze Religionsfrage und auch Konfessionsfrage, finde ich, wird immer uninteressanter, sondern ich finde, der Geist Gottes wirkt überall hinaus, und da jetzt auf der Spur sein, da sind wir wieder beim Prophetischen.

50 I: Die Liebe Gottes wird in unseren Gottesdiensten...

51 A5: Darf ich vielleicht noch? Mir fällt noch etwas ein. Und er bedarf glaube ich, die Welt bedarf der Liebe Gottes für innere Heilung. Also jetzt in meiner Erfahrung, jetzt auch als Therapeut und Berater. Ich bin manchmal so erschrocken, wie kaputt innerlich Menschen sind und denke, neben dem großen Globalen braucht diese Welt wirklich wieder so diesen Geist der Liebe Gottes für innere Heilung, das wird mir immer wichtiger. Das ist psychotherapeutisch, medizinisch, auch seelsorgerlich im Einzelfall alles gar nicht mehr zu leisten. Im Grunde genommen die sauberste Lösung ist wirklich eine Erweckung, aber dann für die ganze Welt, weil dieses innere Kaputtsein, zum Beispiel wenn ich an die Flüchtlinge denke. Das ist ja nur das eine, ihnen eine Turnhalle anbieten und dann irgendwie sie dann, wie auch immer, in die Orte hinein zu führen, zu integrieren mit sozialen und Bildungsprogrammen. Aber etwa 60/70% sind traumatisiert durch Aleppo, durch die Folterkeller. Das ist gar nicht mehr therapeutisch aufzuarbeiten. Oder wie viel Missbrauch passiert, das wird uns ja jetzt erst nach und nach.

52 I: Du meinst sexueller Missbrauch?

53 A5: Sexueller Missbrauch. Das ist therapeutisch alles gar nicht mehr aufzuarbeiten. Und da, denke ich, brauchen wir, das sind nur zwei Beispiele, innere Heilung. Oder wie Frauen haben abgetrieben, und ich beurteile das nicht moralisch, aber wie viele, die es gemacht haben, sind innerlich, das erkennen ja inzwischen auch die feministische Bewegung, sind innerlich wirklich oft zerrissen und kaputt und brauchen Heilung. Ich – also da für dieses Globale und für das Innere brauchen wir.

54 I: Die Liebe Gottes wird in unseren Gottesdiensten oder in unserer Verkündigung sichtbar durch?

55 A5: Also, ich glaube, der Gottesdienst muss heute für viele wieder ein sicherer Ort werden. In einer Welt, die ganz unsicher ist und die sich mit ganz oberflächlichem Leben zufrieden gibt. Und da, denke ich, muss der Gottesdienst auch neu noch mal, denke ich, durchdacht werden als ein Ort, wo die Menschen hinkommen und sicher sind. Und sicher denke ich, wird man, ich denke, durch eine Liturgie, ich glaube, wir brauchen ganz neu auch ein Nachdenken über Liturgie, die sicherlich immer wieder renoviert wird, aber Sicherheit auch, dass ich finde wieder unsere Verkündigungen, dass die wieder konzentrierter auf Lehre wird. Also mit „E-H“, das ist natürlich gefährlich, wenn man hier so als jemand, der nicht mehr im aktiven Gemeindedienst ist, das sagt, aber ich empfinde inzwischen, dass der Anknüpfungspunkt eine so große Rolle gespielt hat, dass der Inhalt verloren geht und ich würde eigentlich wieder trotz großer Technik eigentlich wieder zu sagen, lässt es uns reduzieren auf gute Predigt, gute Auslegung, gute Lehre und ein sicherer Ort dadurch, dass wirklich christozentrisch gepredigt wird. Und das Dritte ist, finde ich, es muss wieder ein Angebot – und das passiert ja auch da und dort – ein Angebot gemacht werden, also im Englischen, ich war jetzt am Wochenende in England, „Ministry“ – „Lord’s Ministry“, dass Gott mir dient. Und ich finde, wir haben durch diese ganze programmatische Aufrüstung, was ja auch gut ist – nichts gegen interessante Gottesdienste – haben wir das inzwischen verloren. Also, wenn ich mit Kollegen spreche, die sind aktiv, Programme im Internet suchen, Bilder, Videofilmchen und alles mögliche und sind völlig hektisch, weil sie immer das neueste Programm bieten wollen. Und ich finde, Gottesdienst als sicherer Ort ist Lord’s Ministry, also dass wieder eine Zeit ist, wo gesegnet wird, wo Zuspruch wird. Und das sind so die drei Sachen, würde ich sagen, nicht? Liturgie, christuszentrische Predigt und Gott dient mir.

56 I: Wie fördern wir die Gemeinde darin, die Liebe Gottes in die Welt zu tragen?

-
- 57 A5: Es gibt zwei Wege, vereinfacht gesagt. Das eine ist, es ist eine wirkliche Betroffenheit über das, dass Christus sein Leben geopfert hat für diese Welt, für die Schuld der Welt. Also Jesaja 53. Und diese Betroffenheit, er tat es und tut es für die Welt. Also, ich wünschte mir manchmal wirklich, wieder Weinen und Tränen angesichts dessen, was Christus getan hat und wie der Zustand der Welt ist. Denke, das ist das eine, und das ist eine Frage der Verkündigung, nicht nur, aber auch. Und das andere ist wirklich die unmittelbare Betroffenheit, die ich habe. Also, ich bin manchmal nach Traumatherapeutischen Sitzungen – wir haben auch so eine Gruppe augenblicklich mit Menschen, die erlebt haben, in diesem Sindschar-Gebirge, Kurden, wie die eigene Mutter umgebracht wird vor den eigenen Augen, dass Kinder erlebt haben, die auf ihre Eltern schießen müssen, und wie Frauen nur flüchten können von Syrien, damals Balkan, indem sie sich durchprostituiert haben, um hier überhaupt anzukommen. Und darüber auch eine Betroffenheit. Und nicht nur zu sagen, das muss man alles politisch und soziologisch durchdenken, sondern diese Betroffenheit, was Gott in Christus getan hat und diese Betroffenheit, was Menschen wirklich durchmachen. Und ich glaub, das ist es, um motiviert zu sein für die Liebe Gottes und sie in die Welt rein tragen.
-
- 58 I: Welche Rolle spielt in dem Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt die Heiligkeit Gottes?
-
- 59 A5: Hatten wir ja nun gerade schon thematisiert. Ich glaube, dass es durchaus Bereiche gibt, wo die Heiligkeit Gottes im Zentrum steht, aber die kriegen nicht die Relevanz hin. Und die Relevanz ist, dass wenn der Heilige Gott die Welt nicht berührt, sondern nur tangiert, dann ist das was für Fromme, aber ich [...]. Und auf der anderen Seite eben, die Heiligkeit Gottes ist eingeebnet, Gott ist überall – das ist er auch – aber es ist nicht mehr der Heilige Gott, der überall ist. Und ich finde, in dieser Spannung, nicht? – Also, wie Paulus das im 2. Korinther schreibt, „Die Liebe Christi und die Furcht Gottes treibt uns.“ Ja, und das, glaube ich, brauchen wir wieder.
-
- 60 I: Wie würdest du das erklären, was bedeutet „Gott ist heilig“?
-

61 A5: Also, oben in meiner Kapelle steht diese Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit. Von Andrei Rubljow. Und Heiligkeit Gottes ist für mich diese Perichorese, die Rubljow, finde ich, das ist eine Offenbarung, einzigartig – ich guck mir die jeden Tag morgens an – beschrieben hat auf der Ikone: der Sohn liebt den Vater und entäußert sich. Und der Vater liebt den Sohn und entäußert sich und der Geist liebt Sohn und Vater und entäußert sich. Und dieses ist Heiligkeit, sich loslassen, wie wir das bei diesem trinitarischen Gott sehen jetzt und dadurch geschenkt bekommen und dadurch entsteht eine ungeheure Reinheit. Und das ist für mich Heiligkeit, dass diese Reinheit der Hingabe und des geschenkt-Werdens, also nicht Heiligkeit im Sinne von Strafe und Zorn. Ja, die Bibel hat auch da Aussagen, aber ich finde, im Gefälle der biblischen Offenbarung ist diese Heiligkeit diese Perichorese, dieses Hingeben und eine Reinheit, die dadurch entsteht, und das, glaube ich, ist auch die tiefste Sehnsucht in der Welt nach dieser Art der Hingabe und sich geschenkt-Werden, dadurch [...] ja. Das glaub ich.

62 I: Wie nimmst du die Heiligkeit Gottes in deinem Leben wahr?

63 A5: Also, ich nehme sie dadurch wahr, dass ich nie fertig bin. Also ich glaube, Heiligkeit Gottes ist, dass man immer wieder herausgerissen wird und sagt: Nee, das ist es doch nicht. Dieses Gott-Affine einerseits, und andererseits, dass du immer merkst, das ist es nicht. Also es bleibt im Glauben immer so eine Unsicherheit in aller Gewissheit. Und dann nehme ich wahr, ich bin ja jetzt so auch 66, werde ich jetzt im Juli, und dass ich im Rückblick denke, ja, war vieles gut und manches ist auch vieles nicht gut gewesen, aber Heiligkeit Gottes, dass Gott mir sagt, die entscheidende Referenz ist, dass ich dich berufen habe, und das ist mein Urteil über dich, und du bist gerecht, aber du als Person und nicht das, was du gemacht hast. Freu dich über das, was gelungen ist, aber [...] und dann die Heiligkeit Gottes, dass ich merke, immer wieder: „Ey, das ist Schuld.“ Das war jetzt nicht richtig, oder da bist du mir gegenüber schuldig geworden. Und dann, glaube ich, Heiligkeit, wie ich die wahrnehme, dass ich mich unbändig auf diesen Moment freue, wo ich Christus begegne, und zwar, wo ich zum letzten Mal in dieser Welt einatme und dann in seinen Armen ausatme, und zwar ich vertraue darauf. Das ist für mich Heiligkeit Gottes, nicht als Abo, sondern – und dass ich das immer wieder darauf vertrauen kann, ja.

64 I: Die Gemeinde wird ja als Gottes Heilige beschrieben, wie äußert sich diese Heiligkeit?

65 A5: In einer Gemeinde?

66 I: Ja. Der Gemeinschaft der Heiligen.

-
- 67 A5: Da müsste ich jetzt länger nachdenken. Ich denke, es gibt die vertikale Dimension, dass diese Gemeinde Gott anbetet, Gott lobt, dass sie das, was in den Augen dieser Welt letztendlich sinnlos ist, diese ganze Doxologie, ich glaube, das ist schon ein markantes Zeichen. Und das hat auch eine enorme politische Relevanz, also der Kyrios wird angebetet. Und dann äußert sich, denke ich, die Heiligkeit auch, dass in einer Gemeinde die Schwächsten, die Ärmsten willkommen sind und ihren Platz haben. Und dann glaub ich auch, Heiligkeit Gottes, dass wirklich Menschen erzählen, mir ist Vergebung widerfahren. Ich staune manchmal in unseren Gebetsgemeinschaften, wenn es die denn gibt, dass ganz selten jemand sagt: „Ich bin in der letzten Woche schuldig geworden, ich danke, dass du mir vergeben hast.“ Ich merke ja selber, das würde mir auch große Überwindung kosten, das zu sagen, aber das wäre auch Heiligkeit Gottes, dass man dann, ja, ich bin schuldig. Man muss ja nicht alles ausbreiten, aber sagen, mir ist vergeben worden. Ja, das sind so drei Beispiele.
-
- 68 I: Wo bedarf die Welt der Heiligkeit Gottes?
-
- 69 A5: Das hattest du ja schonmal gefragt.
-
- 70 I: Ja, genau, das ist ja das, was die Gemeinde Jesu dann macht letztendlich oder was sie [...]
-
- 71 A5: Welcher Heiligkeit Gottes bedarf es, ich glaube [...]
-
- 72 I: Ich hab vorhin gefragt, wo die Liebe der Heiligkeit Gottes bedarf. [Hier wurde bei der Fragestellung aus Versehen „Liebe“ mit „Welt“ verwechselt.]
-
- 73 A5: Ja, also die Welt bedarf der Heiligkeit Gottes, Guardini sagt mal, „nur wer Gott kennt, kennt den Menschen“. Ich glaube, es wird noch nie so viel geredet Augenblicklich wie über die Würde des Menschen, und es ist noch nie so viel die Würde des Menschen getreten worden. Und ich glaube die Würde des Menschen liegt nicht im Menschen selbst – jeder Mensch ist würdig –, sondern sie hängt davon ab, dass der Heilige Gott Ebenbilder geschaffen hat. Und ich glaube, die Welt bedarf der Heiligkeit Gottes, um im Grunde wieder den Wert des Menschen und den Wert des Lebens auch zu erkennen, und ohne – was Guardini sagt, „nur wer Gott kennt, kennt den Menschen“ – ohne diese Gotteserkenntnis, glaube ich, wird die Welt, wenn man das jetzt mal so grob sagt, auch nicht den Wert des Lebens und des Menschen erkennen, es wird immer beliebiger, immer mehr definiert.
-
- 74 I: Die Heiligkeit Gottes wird in unseren Gottesdiensten oder in unserer Verkündigung sichtbar durch?
-

-
- 75 A5: Naja, ich denke, sie wird sichtbar durch Doxologie, durch Anbetung. Ich denke, sie wird sichtbar durch Vergebung und Neuanfang, auch für die Hoffnungslosen, und sie wird sichtbar durch, dass gerade die Geringsten und Ärmsten und Schwächsten und Kleinsten und Dummsten, das, was in der Welt nicht zählt, Korintherbrief, dort sich wohlfühlt, und sie wird sichtbar, denke ich, in der Verkündigung des gekreuzigten Christus, der sein Leben geopfert hat, damit das Leben Gottes in diese Welt hinein kommt. Das ist der Preis der Heiligkeit Gottes. Christus musste sein Leben opfern. Das zu verkündigen, nicht?
-
- 76 I: Wie fördern wir die Gemeinde darin, die Heiligkeit Gottes in die Welt zu tragen? Wie fördern wir sie?
-
- 77 A5: Die Heiligkeit Gottes in die Welt zu tragen – fördern wir sie?
-
- 78 I: Wie wir sie fördern.
-
- 79 A5: Also, ich glaube, es gibt in jeder Gemeinde Menschen, die das erleben. Und manchmal sind das ältere Menschen, manchmal sind das Menschen, die Extremsituationen wie Schuld, die vergeben wurde, die krank waren, dass die einen Raum kriegen. Das sind oft aber nicht die bombastischen Zeugnisse. Ich beobachte auch so aus meiner eigenen Arbeit, das sind so Geheimnisse, und ich glaube, wir müssen lernen, wie wir solche Geheimnisse uns erzählen und dass es trotzdem Geheimnisse bleiben und nicht zerredet werden. Und dann glaube ich, – wie war nochmal genau die Frage?
-
- 80 I: Wie fördern wir die Gemeinde, dass sie die Heiligkeit Gottes oder ein Bewusstsein, eine Wahrnehmung von der Heiligkeit Gottes erkennen können, oder wie wir die Heiligkeit Gottes in die Welt tragen?
-

-
- 81 A5: Also ich glaube, dass solche Erfahrungen, die es ja gibt, dass die vermittelbar werden und dass es aber als Geheimnis transportiert wird. Ich glaube, wir haben eine hohe Zeugniskultur mal gehabt, aber die ist auch ein bisschen kaputt gegangen, weil manches nicht mehr erlebt wurde und weil manches auch, finde ich, sehr narzisstisch auch erzählt wurde. Und da, finde ich, liegt eine ganz große Chance, und da erlebe ich auch Leute, die das auch wirklich auch erlebt haben. Und wie kann man das in einem gottesdienstlichen Geschehen hinein bringen, ohne dass es zerredet wird? Es ist ein Geheimnis. Und das ist, denke ich, eine Sache. Und das andere ist, denke ich, schlichtweg auch Lehre von biblischer Theologie. Also, ich lese gerade – habe angefangen – Exodus, das deuteronomistische Geschichtswerk und achte jetzt immer so beim Lesen darauf und denke: „Ja, das sind Texte, die habe ich noch gar nicht gelesen, geschweige denn verkündigt.“ Und dann aber auch zu sagen, ich denke jetzt zum Beispiel auch an, bin jetzt gerade beim Josua-Buch, wo ich denke mir, „zum Glück, die Zeiten sind vorbei“, also wo die Heiligkeit Gottes sich ausdrückte, dass der Bann vollzogen wurde, aber das würde ich christologisch jetzt auch deuten. Gott hat in Christus diesen Bann vollzogen. Das ist eine Frage der Lehre und ich denke auch, es ist auch eine Frage, wie rede ich davon. Ich bin manchmal richtig traurig, wenn ich so Gast bin in einer Gemeinde und merke, es wird in einer Wurstigkeit von Gott geredet. Also ich glaube, wir brauchen auch eine neue Sprache oder müssen uns Mühe geben, auch in unserer Sprache von der Heiligkeit Gottes auch zu reden. Also, mancher redet in einer Wurstigkeit, dass es eine Belanglosigkeit kommt, so würde der nie von seinem Chef reden oder nie von seiner Frau reden. Aber bei Gott getrauen sich das alle, weil Gott nicht unmittelbar reagiert, aber das wirkt sich aus. Und ich denke, auch die Doxologie ist, dass auch der Abstand deutlich wird, auch mal Schweigen ausgehalten wird. Also, für mich ist der Christushymnus im Kolosserbrief da eigentlich das beste Beispiel, wo deutlich wird, es ist der andere Gott, wo aber in Christus, Paulus baut ja dann die Kreuzestheologie mit ein – die Nähe Gottes kommt, und gleichzeitig bleibt es aber auch der andere Gott, und ich denke die – in der Doxologie.
-
- 82 I: Ich hätte jetzt noch einige Fragen, wo ich dich bitten würde, entweder nur mit einem Satz oder vielleicht sogar nur mit einem Wort zu antworten.
-
- 83 I: Das Gegenteil von Liebe ist?
-
- 84 A5: Gleichgültigkeit.
-
- 85 I: Das Gegenteil von Heiligkeit ist?
-
- 86 A5: Belanglosigkeit.
-
- 87 I: Wenn Liebe auf der einen Seite ist, was ist auf der anderen Seite?
-

| | |
|----|---|
| 88 | A5: Es ist Gleichgültigkeit auf der anderen Seite. |
| 89 | I: Wenn Heiligkeit auf der einen Seite ist, was ist auf der anderen Seite? |
| 90 | A5: Das ist überhaupt kein Gespür mehr für das ganz Andere, den ganz Anderen. |
| 91 | I: Liebe spiegelt sich wider in? |
| 92 | A5: In Hingabe und in der Erfahrung, dass in dieser Hingabe ich mich wieder geschenkt bekomme. |
| 93 | I: Und Heiligkeit spiegelt sich wider in? |
| 94 | A5: Wir haben gerade die Woche Trinitatis, Jesaja 6, die Erfahrung, Gott ist der Andere, ich vergehe. Und gleichzeitig, dass er sagt, aber du sollst leben. Und ich gebe dir meinen Odem. |
| 95 | I: Die Welt braucht die Liebe Gottes, weil? |
| 96 | A5: Weil sie an ihrer Gleichgültigkeit, die ich schlimmer finde als Hass – da ist wenigstens noch Energie –, aber weil sie an ihrer Gleichgültigkeit kaputt geht. Hass, also wenn ich in der Beratung jemanden habe, der Hass hat, da ist was. Aber wenn da jemand ist, der ist gleichgültig, da ist nichts mehr. Wobei jetzt ich in keiner Weise rechtfertige, was durch Hass geschieht. |
| 97 | I: Die Welt braucht die Heiligkeit Gottes, weil? |
| 98 | A5: Nur wenn sie den Heiligen Gott erkennt, erkennt sie auch, was Schöpfung ist und was Welt ist. |
| 99 | I: Danke, [...], gibt es etwas, wo du sagen würdest, von den Fragen und von dem, was wir jetzt besprochen haben, gibt es noch mal, was du noch mal unterstreichen möchtest, was dir noch mal so wichtig ist zu betonen? |

100 A5: Also, ich, ich lebe endzeitlich. Und die Vorfreude auf den kommenden Christus, der kommt uns entgegen. [...]. Und ich empfinde unsere Zeit als eine Zeit, die in diesem Sinne Zeit der Zukunft Christi ist, er kommt. Und ich entdecke, so viele Zeichen seines Reiches kommen. Und gleichzeitig nimmt aber auch das zu, was als Rebellion dagegen ist. Und ich würde mir wünschen für, weil es jetzt um Freikirche, Gemeinde ging, dass wir eine Vollmacht haben im prophetischen Durchschauen. Vielleicht auch, dass wir das üben. Miteinander reden, wie deutest du das? Meine beglückendste Erfahrung war, ich habe mir gewünscht, zum Schluss meines Dienstes habe ich hier für die gesamte Gemeinde sechs Abende Auslegung der Offenbarung angeboten. Kamen immer 100 Leute zusammen, und ich war ganz tief beeindruckt, wie viele – klar, da kommen nun auch Leute, die da ein Faible für haben – wie viele sich in unseren Gemeinden prophetisch beschäftigen mit der Zeit. Und das würde ich mir wünschen, dass sowohl das Gespräch ist, und dass dann auch eine klare Positionierung kommt. Und zwar einmal, was ist wirklich Reich Gottes, und das ist global auf seinen Geist. Und gleichzeitig aber auch dann zu sehen, wo ist Rebellion. Ich will mal so ein Beispiel, dass mal sagen, wir erleben ja augenblicklich ja den Islam in seiner übelsten Fratze. Wir erleben aber auch, dass viele im Islam, ich denke nur an die vielen aus dem Iran, die augenblicklich in unseren Gemeinden ja aufschlagen, Christus wirkt. Und ich erlebe aber auch im Gespräch mit Menschen, die Moslems sind, die eine ganz tiefe Sehnsucht nach diesem barmherzigen Gott haben. Und das würde ich so gerne thematisieren und deuten, und das wünsche ich mir. Und daraus dann auch politisch aktiv zu werden.

101 Danke...

Interview A6

1 **Experteninterview A6**

2 I: Wie nimmst du das Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt wahr?

3 A6: Das ist eine sehr, sehr heikle Frage. Also ich glaube, dass das sehr, sehr vielseitig ist. Ich kenne ja nicht nur die deutsche Perspektive, sondern auch die internationale Perspektive. Und in Deutschland sehe ich einen großen Unterschied zwischen einzelnen Ortsgemeinden. Manche sind sehr engagiert in dem, was so die Welt betrifft. Also ihre Umgebung, politische, soziale Geschichten in der Umgebung. Und andere sind sehr inselhaft und sind sehr auf sich selbst, und das gleiche sehe ich international genauso. Also es gibt Länder, in denen viel mehr Beziehung zu weltlichen Fragen und politischen Fragen besteht und andere Länder, in denen Gemeinden, Baptisten-gemeinden, sehr abgekapselt sind und es letztendlich nur um das Seelenheil der Menschen geht.

4 I: Was würde für dich Welt bedeutet? Also wie würdest du das füllen, was heißt Welt?

5 A6: Also, das ist zunächst mal von der sozialen Gesellschaft ausgehend, in der wir hier leben. Und das bedeutet eben Nachbarschaft im engeren Raum, wie die örtliche Nachbarschaft. Und das bedeutet die politische Gemeinschaft, in der wir leben, und das Weltgefüge – ich kann immer das nur im Weltzusammenhang sehen. Weil ja durch die Globalisierung viel mehr internationale Menschen dazugekommen sind. Und spannend ist es natürlich gerade in Deutschland. Ich nehme das von außen jetzt sehr stark wahr, wie viel sich verändert durch die ganze Flüchtlingssituation. Also, da hat sich innerhalb der letzten zwei Jahre für mich die Thematik in Deutschland total verändert, dass ich merke, Welt kommt in die Gemeinde hinein. Also, die Gemeinden müssen sich mehr auseinandersetzen mit dem, was sich in ihrer Umgebung abspielt.

6 I: Welche Aufgabe oder Verantwortung hat unsere Kirche für die Welt?

-
- 7 A6: Ich konnte persönlich immer nicht unterscheiden zwischen einem Auftrag zu evangelisieren und missionieren, Menschen zu Jesus zu führen und ihnen auch bei ihren Grundbedürfnissen zu helfen, also wie unterstützen, wenn sie ihre Situation verbessern müssen oder wollen, also so Not immer selbst mindern – das ist für mich immer eins. Und ich sehe bei uns im Bund, dass es unterschiedliche Gemeinden gibt. Manche sehen das sehr ganzheitlich, so wie ich das auch gerne sehen möchte, und andere haben Schwierigkeiten damit und beziehen sich nur auf Evangelisation und nur auf Botschaft-des-Evangeliums-Weitergeben, ohne sich um die ja menschlichen Belange zu kümmern. Was für mich ganz wichtig ist, ist, dass wir Baptisten ja die Grundeinstellung haben, dass wir uns für Menschenrechte und besonders eben auch für Religionsfreiheit einsetzen und das ohne Ansehen der Person. Das gehört für mich zum Auftrag der Gemeinde mit dazu.
-
- 8 I: Genau damit verbunden die Frage, wie möchtest du in der Welt einwirken? Du hattest ja gerade schon etwas angesprochen.
-
- 9 A6: Genau, ich möchte zunächst mal den Menschen ganzheitlich ehren und möchte mit meiner Präsenz, mit dem Christus, der in mir lebt, den Menschen erreichen. Also eigentlich in Christus jedem Menschen Christus zeigen, und das tue ich, indem ich etwas sage von dem, was ich glaube, aber auch etwas tue um diesen Menschen zu helfen. Ich persönlich tue das, indem ich Menschen fördere ihre Potentiale zu entwickeln, das ist so mein persönlicher Schwerpunkt. Weil ich glaube, dass Gott in uns alle Potentiale hineingelegt hat [...] in sein Bild hineinzuwachsen und viele Menschen aber stecken bleiben in diesem Wachstumsprozess. Und wenn jemand Christus nicht kennt oder noch nie etwas von ihm gehört hat, dann ist es umso schwieriger, in das Potential hineinzuwachsen, wenn die gar nicht wissen, was das ist. Also für mich ist das immer miteinander verbunden. Und ich erlebe das natürlich in den Bezügen mit afrikanischen Gemeinden und lateinamerikanischen Gemeinden besonders, weil die können nicht so wie in Deutschland weglaufen von dem Bösen der Menschen und sich irgendwie verstecken, sondern die sind halt mittendrin. Und das, hab das immer als eine große Bereicherung für uns als deutsche Gemeinden, dass wir immer internationale Beziehungen hatten, also Partnerschaften, die über die EBM sehr stark international vernetzt waren und sind. Sodass diese Impulse, uns der Welt, der Not der Welt stellen zu müssen, auch immer sehr dicht zusammengekommen sind.
-
- 10 I: Was würde der Welt fehlen, wenn es unsere Freikirche – also eigentlich jetzt im deutschen Kontext - unsere Freikirche nicht geben würde?
-

11 A6: Ich glaube, dass eine unserer Stärken ist, dass wir in unserer persönlichen Beziehung zu Jesus Glauben und Nachfolge Jesu leben können. Und dass wir damit ein authentisches christliches Leben haben. Also, dass wir unseren Glauben praktizieren. Dazu gehört auch, dass wir in Beziehungen leben. Wir sind sehr stark eine Beziehungskirche, nicht so sehr eine Dogmenkirche. Das heißt, wir haben die Möglichkeit, die Herzen der Menschen zu erreichen, indem wir unser Herz öffnen. Ich nehme wahr, dass in nicht allen, aber in vielen anderen Kirchen in der ökumenischen Szene in Deutschland viel über den Kopf geht. Und dass Menschen, die in unsere Gemeinde kommen, das sehr stark als so eine, ja, wie sagen wir, familiärer – uns halt sehr stark als Beziehungskirche wahrnehmen.

12 I: Was ist zukünftig für unsere Freikirche wichtig in ihrer Beziehung zur Welt?

13 A6: Ich glaube, dass wir uns mehr mit den anderen Kirchen zusammentun müssen, um nicht uns als Konfession, sondern als Christus-gläubig darzustellen. Ich glaube, dass wir mehr Klartext reden müssen. Und unseren Glauben auf eine zeitgemäße, authentische Weise bekennen und präsentieren, darüber informieren und uns stellen den Fragen der Menschen, damit wir den Anschluss nicht verlieren. Also wir haben – wir sind sehr viel mit unterschiedlichen Subkulturen zu tun in Deutschland, also nicht nur in Deutschland – in der ganzen Welt. Es fällt uns manchmal sehr schwer, eine Sprache zu finden, die die Menschen, die nichts von Jesus wissen, überhaupt verstehen können.

14 I: Wenn du sagst, „Klartext reden“ – was würde das bedeuten können?

15 A6: Ich habe den Eindruck, dass in Deutschland es Leuten sehr schwer fällt, über ihren Glauben überhaupt zu reden oder über Jesus zu reden. Das ist in anderen Gesellschaften [...] viel, viel einfacher. Und da glaube ich, dass wir klar und deutlicher sagen müssen, dass wir Jesus persönlich kennen, mit ihm leben, an ihn glauben, mit ihm rechnen und das auch belegen mit konkreten Situationen, an denen wir Menschen Anteil geben.

16 I: Was von Gott – welche seiner Eigenschaften – soll in der Welt aufleuchten?

17 A6: Ich möchte das erstmal negativ beantworten. Es reicht mir nicht, immer nur, wie wir es sehr viel im Moment machen, so von der Liebe Gottes zu reden und von der Vergebungsbereitwilligkeit und der Toleranz Gottes, dass also bei Gott alles erlaubt ist. Sondern ich glaube, dass wir die Seite Gottes, die etwas mit Gerechtigkeit zu tun hat, stärker präsentieren müssen als Christen. Also, ich glaube zum Beispiel, dass wir es versäumt haben, mehr darüber nachzudenken – und ich würde gerne da theologisch mal reflektieren in nächster Zeit –, was das Verhältnis von Charity und Justice ist, also Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Wir schlagen uns manchmal nur auf die eine oder auf die andere Seite. Also, wir wollen Gottes Gerechtigkeit durchsetzen, also im Sinne von Regeln, oder wir wollen Gottes Barmherzigkeit im Sinne von guten Taten durchsetzen, aber dass es beides die zwei Seiten einer Medaille sind. Und dass Wohltätigkeit immer auch mit Gerechtigkeit Gottes verbunden sein muss. Also gerechte Strukturen, für die wir uns einsetzen. Das steht mir sehr vor Augen. Also ganz, ganz aktuell im Moment, [...] gerade kommen. Die haben also sehr große Aufstände und Busse brennen, 20 Busse in der Nacht von Sonntag auf Montag, in [...], wo eine unserer Gemeinden ist, da regen Leute sich auf über die politische Situation gerade. Es wird also ein Bürgermeisterkandidat ausgetauscht [...], von der regierenden Partei – und andere sind nicht damit einverstanden mit der neuen Person, die jetzt eingesetzt wird. Und dann greifen sie sofort zu Gewalt, und dann brennen halt öffentliche Gebäude und öffentliche Busse und was weiß ich alles. Und die Intoleranz an dieser Stelle kann natürlich beantwortet werden mit einem harten Durchgreifen, aber die Frage ist ja, was steckt dahinter an ungerechten Strukturen, sodass die Menschen nicht mehr das Gefühl haben, sie können leben und sich demokratisch ausdrücken. Also dahinter zu gucken und die Ungerechtigkeit in den Strukturen aufzudecken. Ich glaube, dass das eine prophetische Aufgabe der Gemeinden Jesu [...] sein wird.

18 I: Du sprachst von der Liebe Gottes. Was bedeutet: Gott ist Liebe?

19 A6: Die bedingungslose Akzeptanz Gottes all seiner Geschöpfe, der Menschen und der ganzen Schöpfung, die er geschaffen hat. Und die Chance, mit allem, was da an Fehlern als Fehlverhalten und Fehlentwicklungen drin ist, trotzdem in dieses befreiende Image-Bild Gottes/Jesu hineinzuwachsen. Also, Vergebung zu erfahren, Erneuerung zu erfahren und sich dann zu entwickeln in eine Ähnlichkeit Gottes hinein, das ist für mich auch die Liebe Gottes.

20 I: Wie nimmst du die Liebe Gottes in deinem Leben wahr?

-
- 21 A6: Ich hab ein ganz grundtiefes Vertrauen zu Gott, dass auch in schwierigen Zeiten, in Notzeiten, er da ist, seine Präsenz da ist, er mich hält, er immer wieder Türen öffnet, da, wo ich denke, es geht da nicht weiter. Ich habe sehr viel Segensspuren in unserer Familie erlebt, über Generationen hinweg. Ich habe ein zunehmendes Empfinden von einer tieferen Dimension einer Beziehung mit Gott, die sehr beglückend und befreiend und ausfüllend ist. Es ist einfach total spannend, das Leben, diese Liebe Gottes, zu entdecken, die mich ganz vollständig und total meint und akzeptiert und stehen lässt. Aber stehen lässt mit liebevoller Kritik oder mit Veränderungsmöglichkeiten [...].
-
- 22 I: Woran kann die Welt die Liebe unter uns, also unter uns Freikirchen in Deutschland wahrnehmen?
-
- 23 A6: Ich glaube, der liebevolle Umgang miteinander, aber wahrhaftig liebevoller Umgang, ist wichtig. Ich komme wieder auf die Authentizität zurück. Ich glaube, dass Menschen unserer Zeit heute sehr Sehnsucht danach haben, die Echtheit von Menschen zu erleben und da, wo wir uns vor Gott nicht verstellen müssen und wo wir keine Scheu auch voreinander haben müssen, weil wir uns der Liebe Gottes gewiss sind. Da können wir auch in der Liebe untereinander liebevoll annehmend und gleichzeitig ehrlich bestehen. Das zieht Menschen an.
-
- 24 I: Wo bedarf die Welt der Liebe Gottes?
-
- 25 A6: Also, zum einen glaube ich, dass es unendlich viele Menschen gibt, die sehr verloren sind im Sinne von desorientiert und allein. Also sich einsam fühlen, eine Beziehungslosigkeit erleben, wo sie doch eigentlich oder wir alle eigentlich auf Beziehungen angelegt sind. Und hier wieder in Beziehung gebracht zu werden, also eine zerstörte Beziehung zum Selbst, zu anderen und zu Gott wieder in heilsame Bahnen zu lenken, das ist, glaube ich, das Grundbedürfnis der Menschen.
-
- 26 I: Die Liebe Gottes wird in unseren Gottesdiensten/Verkündigungen sichtbar durch?
-
- 27 A6: Ich glaube, zum großen Teil durch Anbetung, also den ganzen Bereich, Gott nahe zu kommen und dann auch seine Gegenwart im Gottesdienst zu erleben, das ist eine Zweibahnstraße, ist keine Einbahnstraße. Durch das Teilen von Leben im Gottesdienst – das empfinde ich als Stärke in der Freikirche. Dass wir durch Zeugnis, durch Erzählen dessen, was wir mit Gott erleben, andere mit hereinnehmen und ermutigen können, das die Liebe Gottes auch sichtbar macht. Aber auch durch die, durch das Anteil Nehmen, also ob das jetzt Fürbitte ist für Kranke oder für Notsituationen oder dann auch durchs praktische Teilen nach dem Gottesdienst. Der Gottesdienst hört ja nicht mit dem, was weiß ich, 12 Uhr Glockenschlag auf, sondern es geht ja dann auch mit der Gemeinschaft noch weiter.
-

-
- 28 I: Wie fördern wir die Gemeinden darin, die Liebe Gottes in die Welt zu tragen?
-
- 29 A6: Für mich ist ein ganz großer Schlüssel Exposure – also die Möglichkeit, dass Leute mal neue Erfahrungen machen und mit diesen Erfahrungen ihren Horizont erweitern. Also ein praktisches Beispiel, wenn jemand noch nie etwas mit einem Ausländer zu tun hatte, dann ist das ein richtiges Aha-Erlebnis, mal einen Ausländer kennenzulernen und die Lebensbezüge, das kulturelle Denken, was so anders ist, mal persönlich wahrzunehmen. Also, das öffnet dann die Augen für die nächsten Ausländer, die auch da sind.
-
- 30 I: Welche Rolle spielt in dem Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt die Heiligkeit Gottes?
-
- 31 A6: Zur Welt gehören ja auch die anderen Kirchen, die jetzt nicht unsere Freikirche sind, sondern die anderen Kirchen, und ich finde es zum Beispiel total spannend, das hab ich so in unseren evangelischen Bezügen besonders erlebt, wenn Freikirchler mal ein bisschen was verstehen von einer orthodoxen Frömmigkeit, bei der ja die Heiligkeit Gottes eine besondere Rolle spielt, also besonders im Mittelpunkt steht, anders als bei uns in der Freikirche. Wir haben ja fast vollständig die kirchliche Liturgie verloren und sind da eben sehr frei, und wenn wir dann einmal die Frömmigkeit von anderen erleben, die da einen anderen Schwerpunkt haben, dann habe ich oft erlebt, dass Leute zunächst einmal neugierig sind und dann angerührt und dann so ins stille Nachdenken kommen, was ist das, was mir da fehlt und wo ich vielleicht noch eine Dimension Gottes noch nicht kenne oder was ich so wahrgenommen habe. Was ich allerdings auch – wenn ich das so weiter sage – auch in diesem Zusammenhang mit Gottesdiensten in der Freikirche, sowas wie heilige Momente, wenn also ein Lobpreis in eine Situation gerät, wo also Präsenz sehr deutlich spürbar wird, da ist oft dann auch so, dass Menschen von der Heiligkeit Gottes erfasst werden im Gottesdienst.
-
- 32 I: Was bedeutet, Gott ist heilig?
-
- 33 A6: Das ist schwer zu sagen: Nicht greifbar? Über unsere Dimension hinausragend. Licht, das Schatten beseitigt, das Dunkelheit vertreibt und aufdeckt, aufklärt und damit aber auch reinigt. Unberührbar, also ungreifbar, unkontrollierbar, aber dennoch zugewandt, ja.
-
- 34 I: Wie nimmst du die Heiligkeit Gottes in deinem Leben wahr?
-
- 35 A6: Für mich sind die Momente, in denen ich mir der Heiligkeit Gottes besonders bewusst bin, die Bibellesezeiten, die Zeiten des kontemplativen Gebetes, der Stille, das ist für mich regelmäßige Praxis-Übung.
-
- 36 I: Die Gemeinde wird als Gottes Heilige beschrieben. Wie äußert sich diese Heiligkeit?
-

-
- 37 A6: Ich glaube, dass die Gemeinden in unserer Benennung hier in Deutschland sich dessen oft nicht mehr bewusst sind. Dass da vieles verloren gegangen ist von diesem Bewusstsein der Heiligkeit. Oder die Heilige zu sein, die Heilige Gottes. Ich glaube, dass es neu zu entdecken gilt, dass Gott die Gemeinde eingesetzt hat, also dass die Gemeinde jetzt nicht unserer Machbarkeit unterliegt, sondern Gottes Geschenk ist. Ich begegne dem von der anderen Seite, dass ich an vielen Stellen, in denen Menschen mit Lebensfragen zu tun haben und nicht weiterkommen, Gottes Gemeinde als ein absolut perfektes Geschenk, an ein Konzept, das so perfekt ist, um Menschen in ihren Bedürfnissen, in ihrer Notlage zu begegnen [...], das fasziniert mich immer wieder. Also, Heiligkeit der Gemeinde würde ich verknüpfen mit dem Geschenk, dass Gott der Welt die Gemeinde als Geschenk gemacht hat.
-
- 38 I: Woran kann die Welt die Heiligkeit Gottes unter unseren freikirchlichen Gemeinden wahrnehmen?
-
- 39 A6: Ich glaube, dass Ernsthaftigkeit der Nachfolge von Menschen ist ein Indiz für die Welt, dass wir es mit etwas Heiligem zu tun haben, dass wir erfasst sind von der Heiligkeit Gottes. Und ich glaube auch, dass eine emotionale Komponente dabei ist, wenn Menschen dem ausgesetzt sind, der Feier des Gottesdienstes, der Feier des Abendmahls oder in besonderen Momenten der Anbetung Gottes, dass sie etwas spüren, dass sich etwas vermittelt von dem, wie Christen Gottes Heiligkeit anbeten und wahrnehmen. Dass es weiter geht in die Zuschauer, die mit erfasst werden.
-
- 40 I: Wo bedarf die Welt der Heiligkeit Gottes?
-
- 41 A6: Ich denke sofort an Notsituationen, an Krisensituationen. Wo übernatürliches Eingreifen – ein anderer Auszug von der Heiligkeit Gottes – diese Ruhe oder diese Heilung, die nötig ist in dieser Krisensituation, hineinbringt.
-
- 42 I: Die Heiligkeit Gottes wird in unseren Gottesdiensten/Verkündigungen sichtbar durch?
-
- 43 A6: Alles! – Fast alles – nicht die Ansagen unbedingt, aber die Musik, die Gebete, die Textlesung, auch die Predigt, je nachdem, wie gepredigt wird. Also fortschrittlich.
-
- 44 I: Wie fördern wir die Gemeinde darin, die Heiligkeit Gottes in die Welt zu tragen?
-

-
- 45 A6: Ich komme wieder auf die Authentizität zurück, wenn wir an die Gemeinden, wenn es uns gelingt, sicher mit den Fragen umzugehen, die uns entgegenkommen von unserer Nachbarschaft, der Welt um uns herum. Dann tragen wir, indem wir in dieser Welt leben, das, was wir von der Heiligkeit Gottes verstehen und in uns tragen, eben weiter in unsere Nachbarschaft hinein. Also, es ist eine Herausforderung, uns ehrlich auseinanderzusetzen mit unserer eigenen Nachfolge und im Glauben zu wachsen, und je mehr wir wachsen, umso mehr können andere auch daran Anteil teilnehmen.
-
- 46 I: Welchen Zusammenhang siehst du zwischen Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes?
-
- 47 A6: Das kann ich nicht auseinanderhalten. Das gehört zusammen, ganz eng.
-
- 48 I: Ich habe jetzt ein paar kurze Fragen, wo ich dich bitten würde, immer nur so mit einem Satz zu antworten. Das erste ist: Kontrahiere das Gegenteil von Liebe ist?
-
- 49 A6: Hass?
-
- 50 I: Das Gegenteil von Heiligkeit ist?
-
- 51 A6: Schwierig [...] Zerbruch? [...] Ne, das passt nicht – da habe ich keine Antwort.
-
- 52 I: Wenn Liebe auf der einen Seite ist, was ist auf der anderen Seite?
-
- 53 A6: Ablehnung.
-
- 54 I: Wenn Heiligkeit auf der einen Seite ist, was ist auf der anderen Seite?
-
- 55 A6: Unvollkommenheit.
-
- 56 I: Liebe spiegelt sich wider in?
-
- 57 A6: Zuwendung und Annahme.
-
- 58 I: Heiligkeit spiegelt sich wider in?
-
- 59 A6: Licht und Wahrheit.
-
- 60 I: Die Welt braucht die Liebe Gottes weil?
-
- 61 A6: Sie zerbrochen ist.
-
- 62 I: Die Welt braucht die Heiligkeit Gottes, weil?
-
- 63 A6: Sie zerbrochen ist.
-
- 64 I: Gibt es noch etwas, wo du nochmal besonders jetzt am Schluss betonen möchtest, was dir noch wichtig ist, nochmal zu unterstreichen von dem bisher Gesagten?
-

-
- 65 A6: Also, ich merke so, dass ich in – du hast mich gefragt als [...] unseres Bundes, und dann immer mal am Anfang auch wieder auf Deutschland mich bezogen. Ich merke, dass es mir ganz schwer fällt, nicht in dem Zusammenhang der internationalen Beziehungen zu sprechen. Weil das für mich ganz persönlich, und das habe ich natürlich in meinem Dienst auch als [...] mit hinein getragen. Dieser Horizont der weltweiten Kirche Jesu Christi, besonders wichtig ist, und da brauchen wir die Ergänzung, also wir sind in Deutschland sehr ergänzungsbedürftig, auch wenn wir manchmal das Gefühl haben, wir haben die Wahrheit mit Löffeln gefressen.
-
- 66 I: Würdest du zwei, drei Punkte nennen, wo du empfindest, da ist diese Ergänzungsbedürftigkeit in besonderer Weise wichtig?
-
- 67 A6: Also, was ich so von den Ländern der südlichen Halbkugel lerne, ist, dass sie in ihrem Leben mitten in der Welt, mitten unter den Menschen, die Jesus auch nicht kennen, sich Herausforderungen stellen, denen wir uns verweigern, weil wir uns in unserem Wohlstand so wohl fühlen. Also weil wir so komfortabel leben. Das ist eine ganz wichtige Spannung. Und dass wir mit – in Deutschland insbesondere – mit einer bestimmten Angst zu leben scheinen – also die drückt sich in Zynismus aus und in so einer Art Sarkasmus – wenn es um Glaubensfragen geht, das macht uns ganz unfrei, über Glauben zu reden. Und wenn wir mit anderen Leuten zusammenkommen, die diesen Hintergrund, den wir als Deutsche haben, nicht mitbringen, dann merken, wenn wir uns darauf einlassen können, merken wir, dass da eine ganz große Freiheit sein kann, die wir aber nicht haben, die uns fehlt. Und das beschränkt uns sehr stark, glaube ich, in unserer missionarischen Arbeit in Deutschland.
-
- 68 I: Vielen Dank dir.
-

Interview A7

1 **Experteninterview A7**

2 I: Wie nimmst du das Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt wahr?

3 A7: Ich glaube, dass wir als Freikirche, also als Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden sehr bewusst in der Beziehung zu der Welt, in der wir leben, in der wir Kirche sind, sein wollen und diese Beziehung bewusst gestalten wollen – also daran Anteil nehmen wollen. Das Wesentliche ist, dass die Gemeinden vor Ort in der Beziehung zu ihrer Umwelt leben, mit den Menschen, die sie umgeben und sich nicht abschotten. Ich glaube, dass wir von einer – aus unserer Geschichte heraus – von einer Situation kommen, wo Gemeinde doch sehr binnenorientiert gelebt hat, sehr für sich, Frömmigkeit, Heiligung sehr stark im Mittelpunkt stand und das oftmals mit Abgrenzung von der Welt zu tun hatte – eben nicht dorthin gehen, wo die Menschen sind. Ich selbst bin so aufgewachsen, das war schon – also, in die Diskothek ist man zum Missionieren gegangen, mit Flyern und so, aber ansonsten war das Sündenpfehl alles. Ich glaube, das hat sich im Laufe der Jahrzehnte tatsächlich verändert, und wir haben hier bewusst den Blick in die Welt hinein, weil es unser Auftrag ist, Menschen mit dem Evangelium zu begegnen, von der Freundlichkeit und Liebe Gottes zu erzählen und auch unsere Gesellschaft mit zu gestalten. Ich denke, das ist ein, neben der Evangelisation und der Diakonie, die zu unserem Auftrag als Christen gehören, ist denke das ein wesentlicher Teil unseres Auftrags, Gesellschaft mit zu gestalten. Ich nenne das so, das prophetische Element in die Gesellschaft hineinbringen, also Blickrichtung, Orientierung aus der Perspektive Gottes, soweit wir diese Perspektive einnehmen können, aber aufgrund der Schrift können wir ja schon einiges sagen, wie Leben von Menschen, Zusammenleben von Menschen gelingen kann. Und da mitzuleben, mitzugestalten, das halte ich für wichtig. Ich glaube, dass da unser Gemeindemodell der Freikirchen, wo wir darauf angelegt sind, miteinander Gemeinde zu gestalten, sehr gut in unsere demokratische Gesellschaft passt. Also, weil Demokratie ja nichts anderes ist, als dass ich da mitgestalten kann, und da würde ich sagen, sind wir als Christen Staatsbürger wie alle anderen auch und sollten da mitgestalten mit dem, was uns ausmacht.

| | |
|---|--------------------------------|
| 4 | I: Was bedeutet Welt für dich? |
|---|--------------------------------|

| | |
|---|---|
| 5 | A7: Na – Welt ist alles das, was mich umgibt, unsere Welt, in der wir leben. Also, das ist die Erde, das sind die Menschen auf der Erde, das ist der Kosmos, das ist alles das, was Gott geschaffen hat – was Gott gewollt hat. Wenn ich Welt denke, denke ich nicht zuerst an die böse Welt, von der wir uns eben abgrenzen müssen – Welt und Kirche als zwei getrennte Bereiche –, sondern dann denke ich zuerst an Johannes 3,16: „So sehr hat Gott die Welt geliebt.“ Und das ist die Welt, in der wir leben, die ganze Umwelt, die hat Gott so sehr geliebt, daraus ziehe ich die Bewegungsrichtung für uns Christen, hin zur Welt und nicht weg von der Welt. |
|---|---|

| | |
|---|--|
| 6 | I: Daran anknüpfend – welche Aufgabe hat unsere Freikirche für die Welt? |
|---|--|

| | |
|---|---|
| 7 | A7: Naja, das habe ich schon angedeutet, also, ich glaube, das Proprium der Kirche, überhaupt der Gemeinde Jesu Christi ist, dass wir etwas von dem Geheimnis Gottes gesehen haben und vielleicht auch verstanden haben. Etwas von dem, in welcher Weise denn Gott die Welt geliebt hat, indem er eben Christus, seinen einzigen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben. Damit verbindet sich für mich der Auftrag, das Evangelium, dieses Evangelium, wie Gott sich auf den Weg zu seinen Menschen gemacht hat, weiter zu sagen – das kann niemand anders als die Gemeinde, die das Wort Gottes hat und die Christus kennt und nachfolgt. Das ist das eine, das andere ist, glaube ich, immer diakonisch, also im Dienst an den Menschen. Die Not der Menschen zu sehen, ganz handfest. Wenn ich das für die jetzige Situation in Deutschland sehe, fallen einem natürlich die Flüchtlinge ein, die hier nach Deutschland kommen, aber es gibt ja viel mehr die Not um uns herum, von zerbrochenen Beziehungen angefangen, was an Not ist in Einelternfamilien, in sozialen Nöten, Menschen, die krank sind und, und, und. Und da reagiert Gemeinde, ja Kirche auch vielfältig drauf, auch durch große diakonische Projekte, Diakoniewerke usw. Also das wäre das Zweite. Das Dritte ist eben für mich – wir gestalten die Welt mit aus der Perspektive unseres Glaubens heraus, aus der Motivation und der Richtung, der Orientierung unseres Glaubens heraus. |
|---|---|

| | |
|---|---|
| 8 | I: Was würdest du, auf den Punkt gesagt – wie würdest du das formulieren, was in der Welt sichtbar werden soll durch unsere Freikirche? |
|---|---|

9 A7: Ich denke, was sichtbar werden könnte, ist, dass Beziehung gelingen kann – das ist sowohl die Beziehung zu Gott als auch die Beziehung der Menschen untereinander, da kann etwas gelingen. Ich glaube, dass wir in unseren Gemeinden schon an vielen Stellen noch ein Stück heile Welt in dieser Geschichte – also im Blick auf Beziehungen – haben. Das erlebe ich ja auch, dass Menschen in unsere Gemeinden kommen und sich wohlfühlen, sich angenommen fühlen. Nicht nur bei Gott angenommen, sondern auch von Menschen angenommen und dass Beziehung da gelingen kann. Das hat auch etwas damit zu tun, dass wir eben etwas mit Versöhnung, mit dem Stichwort Versöhnung anfangen können, und dass, was Beziehung trennt, nicht das Ende sein muss, sondern Versöhnung geschehen kann. Ich sage allerdings ja sehr bewusst, das ist ein Stück heile Welt, was Menschen bei uns erleben können, weil das natürlich nicht nur ist – wir haben ja alles in unseren Gemeinden, was es sonst in der Welt auch gibt –, aber ich würde trotzdem sagen, diese heilen Beziehungen zu Gott hin und auch zu Menschen hin, das ist etwas, was Menschen tatsächlich bei uns in den Gemeinden erleben können sollten – so würde ich es mal sagen.

10 I: Wie möchtest du in der Welt einwirken?

11 A7: Naja, ich tue das – ich tue das in meinem Alltagsleben, in meinem persönlichen Umfeld, in allen Begegnungen, ob ich beim Friseur sitze und wie ich mit dem rede oder auch nicht, da tue ich das. Ich tue das durch mein politisches, ganz normales Engagement als Bürger unserer Stadt, ich tue es als Gemeindepastor habe ich es getan indem ich in unserem Stadtteil sehr bewusst Kontakt zu dem Ortsbeirat, zu dem Stadtteilmanagement gesucht habe, aufgebaut habe, versucht habe zu unterstützen und mit zu gestalten, was da vor Ort wichtig war. Ich tue es als [...] jetzt unserer Freikirche, indem ich schon darauf achte, dass wir unsere Gemeinden immer wieder zu dem politischen Engagement auch ermutigen, zum gesellschaftlichen Engagement, und indem ich selber Kontakt halte in die Politik hinein, indem wir gucken, wo müssen wir eine Stellungnahme geben, beispielsweise in der ganzen Flüchtlingsfrage jetzt haben wir verschiedene Stellungnahmen gegeben, wie wir meinen, wie unsere Gemeinden, aber auch Politik sich hier verhalten sollte. Also das ist, denke ich, schon Aufgabe der Kirche, hier auch die Stimme zu erheben.

12 I: Was würde der Welt fehlen, wenn es unsere Freikirche nicht geben würde?

13 A7: Ich glaube, der Welt, den Menschen würde eine Anlaufstelle fehlen, wo die Freundlichkeit und Liebe Gottes erfahrbar wird. Wo Glaube erlebbar wird, wo Glaube gelebt werden kann, wo Versöhnung erfahren werden kann, das würde fehlen, wenn es unsere Gemeinden nicht gäbe. Wir sitzen hier jetzt in der Gemeinde [...], und würde es diese Gemeinde nicht geben, hätten viele Menschen hier keine Andockstation, um diese Erfahrung zu machen. Ich glaube, dass auch ein Modell von Kirche fehlen würde, das etwas widerspiegelt von dem, dass jeder Mensch ein Ebenbild Gottes ist, von Gott begabt ist, von Gott etwas mitbekommen hat, das er einbringen kann in die Gemeinschaft – davon leben wir, von dem Priestertum aller Glaubenden, ich glaube, dieses Gemeindemodell ist doch in unserer Freikirche so stark ausgeprägt, dass ich glaube, das würde fehlen, im Vergleich jetzt mit anderen Kirchen.

14 I: Was ist zukünftig für unsere Freikirche wichtig in ihrer Beziehung zur Welt?

-
- 15 A7: Ich denke, es ist weiterhin wichtig, dass wir klar sind in dem Bewusstsein, wofür wir als Gemeinden, als Kirche da sind. Dass wir unseren Auftrag kennen und das Ziel unserer Gemeindearbeit, dass wir uns nicht um uns selbst drehen, ich glaube, dann sind wir relevant für die Welt um uns herum, für die Menschen um uns herum. Wenn wir das nicht hinkriegen, wenn wir uns weiterhin darüber streiten, ob wir nun Hillsong-Lieder singen oder aus der Glaubensstimme, wenn es bei uns darum geht, ob die Wand gelb oder grün gestrichen ist und wir darüber Gemeindestunden machen und so und vergleichbare Dinge. Wenn wir investieren in unsere Gemeindehäuser, so schön ich die alle finde und so nötig sie auch sind, aber wenn das alles zu stark in den Mittelpunkt gerät und wir nicht mehr klar sind in dem Bewusstsein für unseren Auftrag, weshalb Kirche in dieser Welt ist, dann verlieren wir an Bedeutung für die Menschen um uns herum. Also, das ist das Erste, und das Zweite ist, wir müssen uns auch in Bewegung setzen. Ich glaube, dass wir schon in unseren, in manchen Gemeinden, als Christen generell – ich will das jetzt gar nicht mal nur auf unsere Kirche sehen – bequem geworden sind. Wir haben uns halt eingerichtet, und natürlich, wir tun Diakonie und so und alles, was damit auch an Gutem wirklich geschieht und zusammenhängt. Aber wir haben uns auch ein Stück darin eingerichtet, das ist jetzt so. Und jetzt neue Schritte zu wagen – noch einmal, wir sitzen hier [...] eine Gemeinde, die gerade mit verschiedenen Menschen aus anderen Nationen, Koreaner, Araber, Nigerianer usw. eine Heimat bietet. Das bedeutet eine ganz neue Bewegung, ganz neue Herausforderung, das ist bisher noch nicht da gewesen, den Weg, den man jetzt finden muss, um Gemeinde zu gestalten, um diese Welt zu gestalten, den kannte man noch nicht. Das verunsichert, das bringt Probleme mit sich. Aber ich glaube, genau das ist der Weg, den wir gehen müssen. Raus aus diesem, woran wir uns gewöhnt haben, wo wir uns wohl fühlen und dann tatsächlich sich öffnen für die Dinge, die neu sind und die Gemeinde dann auch tatsächlich verändern und neu gestalten. Ich hoffe, dass unsere Gemeinden aus diesem Grunde in zehn, zwanzig Jahren anders aussehen als sie es heute sind.
-

- 16 I: Was von Gott, welche seiner Eigenschaften soll in der Welt aufleuchten?
-

-
- 17 A7: Welche seiner Eigenschaften soll in der Welt aufleuchten? Ich würde sagen, da fällt mir als erstes das Stichwort Gerechtigkeit ein. Gott ist ein Gott, der Gerechtigkeit will für die Menschen. Dafür hat er von sich aus in Christus erst einmal gesorgt, dass es ein gutes Verhältnis zwischen Gott und Menschen geben kann. Aber Gerechtigkeit zwischen den Menschen ist ja noch mal mehr, ist noch mal anders – ist nicht nur eine Verteilungsgerechtigkeit, dass jeder das Gleiche hat, oder eine Leistungsgerechtigkeit, dass jeder nach dem entlohnt wird und Erfolg hat nach dem, was er leistet. Sondern dass jedem Menschen das zugutekommt und jedem Menschen das widerfährt, dass er gut leben kann, dass er seinen Begabungen, sein Menschsein entsprechend, sein Leben gestalten kann. Und da würde ich sagen, haben wir in unserer Welt so eine Ungerechtigkeit, eine wirklich himmelschreiende Ungerechtigkeit. Wenn ich das für Deutschland sehe auch, aber wenn ich das weltweit sehe, ja noch viel stärker. Wie viele Milliarden Menschen leben am Existenzminimum und wie ungerecht sind Lebensverhältnisse verteilt und wir sind Teil davon. Wir gestalten diese ungerechten Lebensverhältnisse mit und ich glaube zutiefst, dass das Gott zuwider ist, was wir hier tun, und an diesen Stellen haben wir Christen eine politische Verantwortung, die können wir nicht abstreiten. Die Politik dieser Welt immer wieder zu orientieren an dem, was da der Wille Gottes ist. Also die Eigenschaft Gottes, gerecht zu sein, gerecht zu seinen Menschen, das, glaub ich, ist das, was ich so als hervorragendste Eigenschaft begreifen würde.
-
- 18 I: Und welche Rolle spielt in dem Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt die Liebe Gottes?
-
- 19 A7: Naja, das ist ja – das würde ich immer sagen, die Liebe Gottes ist das, was uns erreicht hat, als einzelne Christen, in der Gemeinde dann gemeinsam und was uns motiviert, was Auslöser ist, sich zu den Menschen zu bewegen. Weil wir doch etwas von Gott gesehen haben und erkannt haben und wissen, dass Gott nicht der ist, der fern über allem ist, sondern der uns ganz nahe ist, der unter uns ist, dessen Geist der Liebe uns bewegt zu den Menschen und in, mit und unter, wo wir da unter den Menschen sind, eben auch da ist. Also, die Liebe Gottes ist Motivation, ist Grundlage für das, was wir tun. Ist Grundlage für das, was Gott getan hat und was wir tun.
-
- 20 I: Was bedeutet: Gott ist die Liebe?
-
- 21 A7: Das bedeutet für mich konkrete Umsetzung. Also, da würde ich wieder auf dieses Beispiel der Gerechtigkeit kommen. Wie wir Lebensverhältnisse gestalten und dass wir Lebensverhältnisse unter dem Blickwinkel eines gerechten und guten Lebens gestalten wollen für alle Menschen, ist, glaube ich, eine Auswirkung der Liebe Gottes. Da wird Liebe Gottes sichtbar, wo wir uns dafür einsetzen und wo das gelingt – das ist Freundlichkeit Gottes.
-

-
- 22 I: Und wie nimmst du die Liebe Gottes in deinem Leben wahr?
-
- 23 A7: In meinem Leben nehme ich die Liebe Gottes wahr zuallererst dadurch, dass – ich komme auf Johannes 3,16 – da dreht sich das für mich im Kreis, dass Gott gesagt hat: „Mein Weg zu (Name des Interviewten) hin ist über das Kreuz Jesu Christi. Und da sage ich, da bringe ich das Verhältnis zwischen ihm und mir in Ordnung.“ Und das ist die Liebe Gottes, die ich zuallererst erfahre. Dann ist das da für mich etwas, was in der Gemeinschaft geschieht, wie ich die Liebe Gottes wahrnehme. Also ganz stark in der Gemeinde, in dem Miteinander, auch in dem gemeinsamen Lob Gottes. Da, wo sich das in Liedern und in Gebeten auch verdichtet, das Bewusstsein und das auch Empfinden der Liebe Gottes. Und ich erkenne Liebe und Freundlichkeit Gottes in meinen Lebensumständen. Also schlichtweg darin, dass ich eine Familie habe, mit der ich glücklich bin, eine Frau habe, mit der ich glücklich bin, zwei Kinder habe, die ich lieb habe, und dass es mir wirklich rundherum gut geht. Daran erkenne ich etwas von der Liebe Gottes. Das ist für mich ganz persönlich gesagt. Jemand anderes würde es vielleicht, wenn ich an bestimmte Menschen denke, die nicht in solch einem Lebensumfeld leben, wie ich das leben darf, sondern viel schlechter dran sind, nach außen hin mit Krankheit, mit in sozialen Verhältnissen, die ganz anders sind, die würden das vielleicht anders sagen. Aber die würden auch sagen, sie erleben Liebe Gottes darin, dass in der Zuwendung Gottes, in der Freundlichkeit Gottes, in der Begegnung, in der Gemeinde mit Menschen. In dem Wort Gottes, das uns anspricht, in dem Gott uns anspricht. Alles das würde ich sagen, da erweist sich Liebe Gottes, zeigt sich Liebe Gottes.
-
- 24 I: Und woran kann die Welt, also Gesellschaft die Liebe Gottes unter unseren Freikirchen wahrnehmen?
-
- 25 A7: Das geschieht nur dadurch, dass wir im Kontakt mit der Welt, also im Leben, im normalen Lebensalltag, in der Begegnung die Liebe Gottes weitergeben. Also, in der Tat weitergeben in den verschiedenen Bereichen. Einige habe ich ja schon angedeutet mit dem Stichwort Gerechtigkeit, und dass wir davon erzählen. Das kann man ja nicht, auch wenn ich Liebe Gottes erfahre durch das Tun von Menschen – die Liebe Gottes, die sich in Christus gezeigt hat, die muss ich immer auch sagen. Die kann sich ein Mensch ja nicht denken – von sich aus denken –, sondern [...] auch darin zeigt sich, also müssen wir die Liebe Gottes eben auch verbal weitersagen.
-
- 26 I: Wo bedarf die Welt der Liebe Gottes?
-

-
- 27 A7: Naja, also grundlegend, wenn ich die Welt mal synonym setze mit den Menschen in der Welt. Grundlegend jeder Mensch für sich persönlich, in der Beziehung zu Gott. Ich glaube aber, dass diese Welt die Liebe Gottes vor allen Dingen eben auch in dem Miteinander braucht. Zwischen den Menschen, unter dem Stichwort Versöhnung, Vergebung. Unter dem Stichwort Gerechtigkeit, Lebensverhältnisse, die für jeden Menschen ein würdiges Leben ermöglichen. Unter dem Stichwort, die Würde eines jeden Menschen wirklich unantastbar zu gestalten und das nicht nur als ein Artikel 1 im Grundgesetz zu haben, sondern das wirklich auch umzusetzen. Also, ich denke, da braucht die Welt die Liebe Gottes.
-
- 28 I: Die Liebe Gottes wird in unseren Gottesdiensten/Verkündigungen sichtbar durch?
-
- 29 A7: Durch das Wort Gottes. Und zwar das schriftliche Wort Gottes, als auch eben Christus selbst als das eine Wort Gottes, das gesprochen ist, wo uns die Liebe Gottes verheißen ist, zugesagt ist, entgegen allem, was Menschen vielleicht verdient haben. Die Liebe Gottes wird in der Gemeinde deutlich im Miteinander der Menschen, im Miteinander der Gemeindemitglieder, im Umgehen. Und für mich eben ganz stark, ob wir es hinkriegen – ich kenne so viele Gemeinden, die zerstritten sind, wo Konflikte sind über Jahrzehnte, die sich durchtragen – für mich wird die Liebe Gottes dort sichtbar, wo wir in der Gemeinde als versöhnte Menschen miteinander leben können.
-
- 30 I: Wie fördern wir die Gemeinde darin, die Liebe Gottes in die Welt zu tragen?
-
- 31 A7: Ich glaube, das ist zum einen eine Förderung des Bewusstseins – also es geschieht durch Verkündigung, durch Auslegung der Schrift, das im Sinne Gottes ist und unser Auftrag ist. Ich glaube, dass wir konkret fördern können durch Unterstützung, indem ganz konkrete Beispiele erzählt werden und weitergegeben werden, vor Augen gemalt werden. So kann Gemeinde in dieser Welt leben. Ich glaube, dieses, was unter dem Stichwort „best practice“ dann ist, dass das schon viel ausmacht, sich anders anzugucken – dafür offen zu sein und sich das zum Beispiel zu nehmen. Ich glaube, dass das Stärkste ist, eine Offenheit und eine Sehnsucht danach in den Gemeinden zu wecken. Sich auf die Welt, auf die Menschen um sie herum einzulassen. Dann, glaube ich, ergeben sich Dinge ganz einfach. Diese Sehnsucht danach, die Sehnsucht, die Gott hin zu seinen Menschen getrieben hat, die in der Gemeinde zu wecken, das ist, glaube ich, das Entscheidende. Wie das im Einzelnen geht, ich glaube, man kann ein paar Sachen machen, indem man eben erzählt, Beispiel usw., indem man predigt und verkündigt, Bibelarbeiten und so. Im Letzten ist es für mich doch noch mal ein Geheimnis, wo Gottes Geist einfach Menschenherzen überzeugt und eine Richtung gibt, was wir nicht machen können. Was vielleicht auch Geschenk und Gnade ist.
-

32 I: Welche Rolle spielt in dem Beziehungsverhältnis unserer Freikirche zur Welt die Heiligkeit Gottes?

33 A7: Naja, die Heiligkeit Gottes wird für mich stark darin sichtbar, dass es Orientierung gibt aus dem Wort Gottes heraus. Also, dass Gott für das Leben Gebote gegeben hat, Gedanken gegeben hat, wie Leben gelingen kann und sich daran zu halten, sich daran zu orientieren, darauf hinzuweisen als Gemeinde Jesu Christi in dieser Welt. Das macht für mich die Heiligkeit Gottes ein Stück sichtbar. In dem Moment, wo ich das nicht tue, wo ich mich anders verhalte – und das tun wir, jeder, und das tun wir, glaube, in dem Weltgeschehen sehr häufig und sehr fundamental –, fallen wir nicht automatisch immer gleich aus der Gnade Gottes, aber da erleben wir Konsequenzen, die das mit sich bringt. Wenn Gott nicht mehr segnet, sein Angesicht vielleicht nicht mehr freundlich erhebt, sondern einfach uns ein Stück die Konsequenzen des Lebens, das wir gewählt haben, dann auch erleben lässt. Heiligkeit Gottes ist am Ende das Bewusstsein, wie Jesaja das erlebt hat: Ich bin ein Mensch, der vor Gott nicht bestehen kann. Wir legen uns als Gemeinden, als Menschheit überhaupt, unser Leben zurecht, das nicht vor Gott bestehen kann. Und ich brauche es, dass Gott auf mich zukommt, dass Gott dieses Verhältnis in Ordnung bringt.

34 I: Du hast schon angesprochen so: Was bedeutet für dich: Gott ist heilig?

35 A7: Das bedeutet, dass Gott der ganz Andere ist. Der, den ich von mir heraus nicht kennen kann. Der Heilige, der alles ins Dasein gerufen hat und der dem, was er ins Dasein gerufen hat, eine Ordnung gegeben hat, wie das funktionieren kann. Und noch einmal: Für mich ist die Heiligkeit Gottes am besten beschrieben in Jesaja 6, in diesem Berufungsgeschehen Jesajas, wo er erkennt: Ich selbst kann vor Gott nicht bestehen und ich wohne in einem Volk von unreinen Lippen. Also, von Menschen, die so leben, dass sie vor Gott nicht bestehen können. Also, in diesem Gegenüber wird für mich Heiligkeit deutlich. [...] Ich kann und will und kann aufgrund des Neuen Testaments diese Heiligkeit Gottes ja nicht mehr ohne die Liebe und die Menschenfreundlichkeit Gottes denken und zusammen sehen. Also, auch das ist am Ende Heiligkeit Gottes, dieses totale Anderssein Gottes, dass er von der Bewegung seiner Liebe nicht lassen kann. Obwohl er, so wie sich das darstellt, Grund genug gehabt hätte, diese Welt mal Welt sein lassen zu können und sich selbst genügen zu können. Aber das hat er ja gerade nicht. Auch das ist ja ein Aspekt der Heiligkeit Gottes, dass er von seiner Liebe nicht lassen kann.

36 I: Wie nimmst du die Heiligkeit Gottes in deinem Leben wahr?

37 A7: Also, zum einen in dem geschilderten Bewusstsein, Gott ist der ganz Andere, der auf mich nicht angewiesen ist, der auf uns Menschen nicht angewiesen ist und allen Grund hätte, eine Beziehung zu uns Menschen nicht mehr zu gestalten, sondern abzubrechen. Allen Grund gehabt hätte und auch noch hätte. Das aber nicht getan hat. Das ist etwas, was für mich – mich persönlich immer wieder zum Staunen bringt, weil ich sehe, wie endlich meine Geduld ist mit Menschen, die anders handeln und denken als ich mir das wünschen würde. Dass Gott da wirklich in seinem Wesen der ganz Andere ist. Das bringt mich persönlich – auch wenn ich in mein eigenes Leben gucke und sage, ich könnte mit meinem Leben genauso wenig wie alle anderen vor Gott bestehen – schlichtweg zur Dankbarkeit und Freude. Also, die Heiligkeit Gottes in diesem Sinne löst in mir Freude aus, Dankbarkeit und auch ein gewisses Staunen – ja, ich würde sagen, ein gewisses Staunen. Also, ich versuche mir manchmal Gott vorzustellen als unendlich und als gerecht und liebenden Vater, und die ganzen Milliarden Menschen, die hat er lieb wie jeden Einzelnen und tritt in Beziehung zu jedem Einzelnen. Das finde ich schon faszinierend, das bringt mich zum Staunen, das ist für mich auch ein Teil dieser Heiligkeit.

38 I: Die Gemeinde wird als Gottes Heilige beschrieben. Wie äußert sich diese Heiligkeit?

39 A7: Ich glaube, heilig ist die Gemeinde dadurch, dass sie Christus kennt, dass sie ihr Vertrauen auf Christus setzt – darin besteht ihre Heiligkeit. Nicht in einem ethisch besonders heiligen und einwandfreien Leben. Dann hätte Paulus sicherlich die Gemeinden in Kleinasien, in Korinth usw., nicht so angeredet. Sondern es ist wirklich dieses: Ich weiß, weil Gott mich in Christus geliebt hat, gerettet hat, erlöst hat, ich weiß, mein Leben ist bei Gott aufgehoben. Ich bin bei Gott, er hält seine Hand über mir, er lässt mich nicht. Das macht Menschen heilig – zu Gott gehörig.

40 I: Woran kann die Welt die Heiligkeit Gottes unter unseren Freikirchen wahrnehmen?

41 A7: Ich denke, in allererster Linie dadurch, dass wir der Welt von Christus erzählen, was Christus getan hat. Wer Christus war, was in Christus mit Gott wieder in Ordnung kommt, in ein gutes Verhältnis. Heilig heißt für mich, zu Gott zu gehören, zugehörig zu Gott. Das ist heilig, und das kann ich Menschen sagen, da erleben sie die Heiligkeit Gottes. Ich glaube – ich bin unsicher, ob Menschen die Heiligkeit Gottes auch in bestimmten Ritualen erleben können. Ich glaube, das gehört ja auch mit dazu, dass wir ja nicht nur Kopfmenschen und, sondern dass wir auch mit unseren Gefühlen und mit unserem ganzen Menschsein dahinter sind. Und ich glaube, dass bestimmte Rituale vielleicht auch dahin führen können, etwas von der Heiligkeit Gottes zu spüren. Beispielsweise, ich denk da an unsere Taufe, unsere Taufpraxis, dass wir Menschen ganz untertauchen, und wenn wir das nicht nur als so ein Ereignis, was eben irgendwie auch ganz anrührend ist, sehen und praktizieren. Sondern tatsächlich den Sinn dahinter, dass ein Mensch, indem er unter Wasser ist, dass das Abbild, der ist ins Grab gelegt, der ist gestorben, der Sünde gestorben. Also, dass solch ein Ritual auch etwas von der Heiligkeit Gottes, von der Andersartigkeit Gottes, dem Abstand, den es zwischen Mensch und Gott gibt, deutlich macht. Aber das ist eben auch, der kommt ja wieder hoch und ist dann ein neuer Mensch in Christus. Diese neue Kreatur, das ist dann der Heilige.

42 I: Wo bedarf die Welt der Heiligkeit Gottes?

43 A7: Auf die Frage kann ich keine Antwort geben. Ich kann sagen, dass die Welt der Gegenwart Gottes überhaupt bedarf. Aber indem ich das sage, stocke ich schon wieder, weil ich immer sagen würde, Gott ist ja in der Welt gegenwärtig [...].

44 I: Ich meine, wo bedarf die Welt der Heiligkeit Gottes? Also nicht Gegenwart, sondern Heiligkeit Gottes? Und das hast du jetzt mit Gegenwart gleichgesetzt, oder?

45 A7: Naja – das habe ich insofern mit Gegenwart gleichgesetzt, weil die Heiligkeit Gottes ist ja in der Welt gegenwärtig. Damit, dass Gott in der Welt gegenwärtig ist – also ich kann das ja gar nicht trennen. Die Frage wäre, ob die Welt eines Bewusstseins der Heiligkeit Gottes bedarf. Davon Kenntnis zu nehmen und dass Gott da ist, dass Gott eine Idee für dieses Leben hat, und dass Gott am Ende auch in irgendeiner Weise ein Gericht über das menschliche Leben, das einzelne und auch über diese Welt, sprechen wird. Dieses Bewusstsein, glaube ich, würde in der Welt einiges verändern. Wenn ich weiß, dass ich nicht nur mir selbst verantwortlich bin oder in den Verantwortlichkeiten dieser Strukturen dieser Welt lebe, sondern eben auch im letzten Ende Gott gegenüber verantwortlich bin für das, was ich lebe und entscheide und tue. Ich glaube, das würde die Welt verändern – ja.

-
- 46 I: Die Heiligkeit Gottes wird in unseren Gottesdiensten/Verkündigungen sichtbar durch?
-
- 47 A7: Ich glaube, dass es sichtbar werden kann – ob es immer sichtbar wird, das würde ich mal hinterfragen – aber sichtbar werden kann durch die Haltung, in der ich in einen Gottesdienst gehe. Das kann sichtbar werden in Formen. Das kann sichtbar werden in Liedern und Gebeten und in einem Respekt und würdigen Umgang mit dem Wort Gottes, mit der Bibel. Ob das immer so ist, ist eine andere Frage.
-
- 48 I: Wie fördern wir Gemeinden darin – also unsere freikirchlichen Gemeinden – darin, die Heiligkeit Gottes in die Welt zu tragen, sichtbar zu machen, erfahrbar zu machen?
-
- 49 A7: Naja, da würde ich das Gleiche sagen, indem wir die Gemeinden, die Christen auffordern, in diese Welt hineinzugehen mit dem, was Gott in ihrem Leben ausmacht, was Gott in ihrem Leben bestimmt – mit dem Auftrag, mit dem prophetischen Wort, in diese Welt hineinzugehen. Also, das hauptsächlich zu fördern, ich glaube, dass es notwendig ist und gut ist in der Gemeinde, in Bibelstunden usw. sich mit dem Bild von Gott, mit unserem Gottesbild auseinanderzusetzen, die Heiligkeit Gottes da auch zu thematisieren. Ich glaube, dass wir in unseren Gemeinden sehr häufig nur noch, also ausschließlich, von dem lieben Gott reden und wenig von dem tatsächlich liebenden Gott und dem heiligen Gott. Also, dieser anderen Seite Gottes, die auch zu ihm gehört. Also, das hat was für mich mit Lehre und Verkündigung zu tun. Ich glaube, wenn ich weiter denke, würde ich auch sagen, Heiligkeit Gottes wird erlebbar in den Gottesdiensten, indem Dinge – sich etwas ereignet, was ich nicht verfügen kann. Ich glaube, dass wir als Freikirche manchmal da dran sind alles zu machen und zu tun. Aber es ereignen sich eben auch Dinge, die ich nicht verfügen kann, nämlich dass das Wort Gottes plötzlich bei einem Menschen tatsächlich ankommt und ins Herz fällt. Das kann ich nicht verfügen, so rhetorisch gewandt ich das vielleicht verkündigen kann. Ich kann nicht verfügen, dass es ein – auch im Gottesdienst – eben ein prophetisches Wort gibt, Eindrücke von Gott her gibt, die ich nicht erklären kann, die aber da sind und für Menschen Relevanz bekommen, Bedeutung bekommen. Dass jemand tatsächlich mal das Wort der Weisheit sagen kann, das, bis hin eben auch zu Phänomenen, die wir erleben, weniger in unserem freikirchlichen Kontext, aber in anderen, die wir unter dem Stichwort charismatische Phänomene, ja dann tun, wie Sprachenrede oder Sprachengesang und solche Dinge, wo etwas von der totalen Andersartigkeit Gottes sichtbar und erlebbar wird.
-
- 50 I: Ich hätte jetzt noch ein paar Fragen an dich mit der Bitte, möglichst mit einem Satz zu antworten.
-
- 51 I: Kontrahiere: Das Gegenteil von Liebe ist?
-

| | |
|----|---|
| 52 | A7: Gleichgültigkeit. |
| 53 | I: Das Gegenteil von Heiligkeit ist? |
| 54 | A7: Profan. |
| 55 | I: Wenn Liebe auf der einen Seite ist, was ist auf der anderen Seite? |
| 56 | A7: Da ist jemand geliebt dann. Da ist jemand geliebt da. Und das bedeutet, das ist ein gutes Leben, das ist ein gutes Gefühl – Annahme ist auf der anderen Seite. |
| 57 | I: Wenn Heiligkeit auf der einen Seite ist, was ist auf der anderen Seite? |
| 58 | A7: Dann ist auf der anderen Seite Verantwortung. |
| 59 | I: Liebe spiegelt sich wider in? |
| 60 | A7: In meinem konkreten Tun – in meiner Haltung und meinem konkreten Tun. |
| 61 | I: Heiligkeit spiegelt sich wider in? |
| 62 | A7: Ebenso in meiner Haltung und in meinem konkreten Tun. |
| 63 | I: Die Welt braucht die Liebe Gottes, weil? |
| 64 | A7: Weil auf einem anderen Wege Versöhnung und Gerechtigkeit nicht möglich ist. |
| 65 | I: Die Welt braucht die Heiligkeit Gottes, weil? |
| 66 | A7: Ich würde das Gleiche sagen, weil auf einem anderen Wege Versöhnung, Gerechtigkeit nicht möglich ist. |
| 67 | I: Was bei alldem, was du gesagt hast, wäre dir noch einmal wichtig einfach zu unterstreichen – zum Schluss – bei dem großen Thema Korrelation Freikirche zur Welt? |

68 A7: Ich denke, mit Blick auf uns als Christen ist es das Wichtige, dass wir die sehr persönliche Seite des Evangeliums, die individuelle Seite, die, wo Gott mich meint und sich mit mir versöhnt hat am Kreuz Jesu Christi – das da eine wirkliche Bedeutung hat und meine Hinwendung zu Gott, Bekehrung wirklich wichtig ist. Alles das, was sich dann auch in der Taufe sehr individuell ausdrückt. Das ist das eine. Aber das andere, es gibt eine größere Dimension eben der Hinwendung Gottes zu dieser Welt. Da steht halt nicht „so sehr hat Gott [...] geliebt“ – das stimmt, weil er Teil dieser Welt ist, aber Gott hat die Welt geliebt. Und in Christus, in dem Kreuz Jesu, hat sich etwas fundamental verändert von dem Verhältnis Gottes hin zu seiner Welt. Und das kann die Gesamtheit unserer Welt, unsere Lebensverhältnisse verändern. Da, wo Menschen darauf aufpassen, da, wo Menschen ihr persönliches Leben davon bestimmen lassen und dann eben ihr Tun und Handeln, ihre Haltung. Also insofern die Verantwortung für diese Welt zu erkennen, in der wir leben als Christen. Das ist mir wichtig und nicht sich einzuigeln in dem sehr individuellen erlebbaren Glücksgefühl, dass Gott mich lieb hat. Das „pro me“ ist wichtig, wesentlich aber: es ist nicht das Einzige der Botschaft des Evangeliums.

69 I: Danke dir!

4 Memos

1. Memos zu Interview A1

| Dok. | Memo | Memotext |
|------|---------|--|
| A1:1 | Memo 13 | Das Interview wurde am 03.05.2016 in einem Hotelzimmer in Kassel von 14.57 – 16.05 Uhr aufgenommen. Die Atmosphäre des Gespräches war wohlwollend und von Authentizität geprägt. Der Interviewpartner war auf das Gespräch vorbereitet und brachte mehrere von ihm geschriebene Bücher zum Thema Christ und Weltverantwortung mit. An zwei Stellen wurde ich gebeten, das dort Gesprochene nicht in die Transkription mit aufzunehmen – was aber für die jeweiligen Ausführungen nicht relevant ist. Mitunter wurden verschluckte Silben oder Dialekt-Begriffe ins Hochdeutsche transkribiert. |
| A1:3 | Memo 11 | Hier wird die Frage der Quelle, auf die jeweilige Erkenntnisse oder Argumentationen fußen, angesprochen und moniert. Säkulare Erfahrungen, z.B. aus Management oder Psychologie, dürfen nicht zur primären Grundlage der eigenen Argumentation oder des eigenen Handelns werden. |
| A1:3 | Memo 12 | Hier wird die Liebe Gottes in einen größeren, die ganze Schöpfung bewahrenden Kontext gestellt – was theologisch zu weitreichenden Konsequenzen führt. Gott zu lieben wird somit aus einer individualistischen Klammer befreit und in einen Kontext der Verantwortung gegenüber der Schöpfung gestellt. Gemäß: Es ist nicht möglich Gott zu lieben, ohne auch das von ihm Geschaffene zu lieben. |
| A1:3 | Memo 46 | Die Micha-Initiative (nach dem Bibelwort aus Micha 6,8) hat zum Ziel, Verantwortung zu übernehmen für die Armen dieser Welt und nachhaltig zu helfen. Der Interviewte ist deutschlandweit u.a. auch aufgrund seiner Publikationen dafür bekannt, dass er Evangelisation, Mission, Weltverantwortung und soziale Gerechtigkeit als ein nicht zu trennendes Ganzes sieht. |

| | | |
|-------|---------|---|
| A1:7 | Memo 48 | Auffallend ist hier, dass bei der Frage, welche Aufgabe unserer Freikirche in der Gesellschaft zukommt, primär diakonisches Handeln beschrieben wird (Flüchtlingshilfe / an der „Tafel“ mitarbeiten). Diakonisches Handeln wird auch vom Interviewten als „primäre Aufgabe“ bezeichnet. Der zuvor oben ausgeführte breite schöpfungstheologische Ansatz (vgl. A1:3) und die daraus folgende gesellschaftliche Verantwortung in allen Bereichen der Gesellschaft findet in der Konkretion der Gemeinde nun eine Reduktion auf rein spezifisch Diakonisches. Wieso? |
| A1:9 | Memo 49 | Hier wird die oben bereits formulierte Verengung (vgl. A1:7) auf die Diakonie als sichtbares Zeichen der Gemeinde Jesu für die Welt erneut formuliert. Sicherlich hat der Interviewte eine weitere Perspektive, wenn es darum geht, was Diakonie alles meinen kann (vgl. A1:7). Dennoch ist hier ein Bruch zwischen dem zuvor beschriebenen schöpfungstheologischen Ansatz (A1:3) und der konkretisierten Umsetzung und dem formulierten Zeugnischarakter der Gemeinde in der Welt. |
| A1:11 | Memo 50 | Auch auf Nachfrage bleibt es bei der Reduktion auf die Diakonie, an der die Agape Gottes sichtbar werden soll. Der Zeugnischarakter, im Sinne der Verkündigung des Evangeliums, findet hier keine Erwähnung. Interessant ist auch, dass beispielsweise die oben erwähnte Micha-Initiative (A1:3) sich als eine Konkretion aus der Ehrfurcht vor Gott und dem Auftrag der Gerechtigkeit in der Welt sieht. In den Ausführungen, was durch die Freikirche in der Welt sichtbar werden soll, werden Beispiele im Rahmen diakonischen Handelns als ein Ausdruck der Agape Gottes angeführt. |
| A1:15 | Memo 52 | Im Vorgespräch betonte der Interviewte, dass er seinen Beitrag, in die Gesellschaft zu wirken, stark in seinen zahlreichen Publikationen sieht. Dies spiegelt sich auch in dieser Antwort wieder. |
| A1:17 | Memo 55 | Die allgemein gehaltene Frage nach der Wahrnehmung der Wirkung der eigenen Gemeinde in die Welt, wird weitgehend auf die Frage nach der Hilfe gegenüber Flüchtlingen oder Randgruppen reduziert. Warum und woher kommt diese Verkürzung und Verengung? Hat die Gemeinde sonst keine Bedeutung und Relevanz für ihre Mitmenschen? Der Gottesdienst wird als einzige Anlaufstelle der Gemeinde für die Gesellschaft formuliert. |

| | | |
|-------|---------|--|
| A1:19 | Memo 56 | Auf die allgemein gehaltene Frage der Einwirkung des Bundes der EFG folgt eine klar umgesetzte Konkretion in die Welt im Bereich der Politik. Auch der Bezug zur Ortsgemeinde ist bemerkenswert. Hier kommt etwas zur Sprache von einer Korrelation von Gemeinde Jesu vor Ort und politischer Gemeinde. |
| A1:21 | Memo 15 | Das Beispiel der Southern Baptists ist interessant. Da sich aber diese Forschungsarbeit auf den deutschsprachigen Kontext bezieht, findet dieses Beispiel keine direkte Verarbeitung. |
| A1:23 | Memo 58 | Bemerkenswerte Antwort, die eine Nachfrage meinerseits hervorrief. Die Konkretion dieser Aussage findet sich in der folgenden Antwort, indem der Interviewte den, Schöpfer als Liebenden und Gerechten beschreibt. |
| A1:27 | Memo 60 | Diese Antwort wird nicht weiter transkribiert, da das Wesentliche bereits zuvor gesagt wurde und diese Ausführungen nicht genuin Neues für die Forschungsfrage beinhalten. |
| A1:29 | Memo 61 | Hier wird die mangelnde Ganzheitlichkeit (Begrenzung auf Gottesdienste und den internen Gebrauch der Charismen) zwischen der Botschaft der Barmherzigkeit Gottes und der konkreten Auswirkungen im Leben der Gemeinden für die Welt moniert. |
| A1:33 | Memo 63 | Die hier gegebenen Ausführungen auf die Frage, wie die Welt die Liebe Gottes durch die Gemeinde wahrnehmen kann, wird hier auf einen kleinen Bereich der Diakonie reduziert. Nachdem der Interviewte oben einen breiten schöpfungstheologischen Ansatz formulierte, folgt nun bei der praktischen Umsetzung im Leben der Gemeinde erneut eine erstaunliche Reduktion (vgl. A1:3.7.9). Aus dem Gemeindehaus herauszukommen, um so die Liebe Gottes in der Welt sichtbar werden zu lassen, wird mit dem Beispiel diverser Flüchtlingshilfen (Straßenfest, Winterspielplätze, Familiengottesdienste, Sprachunterricht) konkretisiert. |
| A1:35 | Memo 64 | Die Zusammenschau von Schöpfung und Evangelisierung ist bemerkenswert, findet aber bei den Ausführungen, wie die Gemeinde in die Welt praktisch einwirkt, kaum oder keine Umsetzung. |
| A1:35 | Memo 66 | Die Agape Gottes wird hier als Schöpfungsgabe und später als Gottesgeschenk gesehen. |

| | | |
|-------|---------|---|
| A1:37 | Memo 67 | Der Interviewte sucht nach dem Ansatzpunkt (A1:35), Gott und Welt in Verbindung zu bringen – später auch unter dem Begriff „natürliche Schnittpunkte“ (A1:76). |
| A1:37 | Memo 68 | Hier ist eine Art kleine Pneumatologie zu finden. Die Ganzheitlichkeit dieser Pneumatologie entspricht dann auch konsequent dem immer wieder formulierten schöpfungstheologischen Ansatz. Was unter diesem Ansatz zu verstehen ist, wird noch zur gegebenen Zeit reflektiert werden. Einiges davon wurde bereits in den vorangehenden ersten Untersuchungen (Kapitel 1 bis 4) reflektiert. |
| A1:39 | Memo 69 | Die Antwort hier „ein bisschen öffnen für diese größere Dimension“ scheint mir symptomatisch. Der ganzheitliche Ansatz mit dieser großen Dimension von Schöpfung und Schöpfer wird im praktischen Leben der Gemeinde und des Bundes auch nur „ein bisschen“ angewandt. Hier fehlt der konsequente Übertrag von Theologie und Lebensbeziehungsweise Gemeindepraxis. |
| A1:39 | Memo 70 | Diese Ausführung wirft theologisch erhebliche Fragen auf. Ist die Urgeschichte vom Paradies lediglich ein Gleichnis? Wenn ja, wie kann man dann noch von einer „ganz eindeutig verbindlichen Botschaft Gottes“ sprechen? Ist ein Gleichnis (bildhafte Rede) hier nicht zu wenig? Die mitunter überaus komplizierten Winkelzüge, die Urgeschichte als Mythos oder „the big story“ zu beschreiben, ist mitunter so komplex, dass man die Schöpfungsgeschichte dann keiner Literaturgattung mehr zuordnen kann. |
| A1:41 | Memo 71 | Den Sabbat hier anzuführen, ist eine interessante Konkretion von Heiligkeit Gottes und Gemeinde. Kann es sein, dass den Sabbat zu heiligen ein wesentliches Merkmal sein kann, etwas von der Heiligkeit Gottes in der Welt sichtbar werden zu lassen? |
| A1:45 | Memo 72 | Hier ist wohl gemeint, dass wir die Heiligkeit Gottes nicht beschreiben können im Sinne von „fest definieren“. Denn direkt zuvor wird ja die Heiligkeit Gottes anhand von Beispielen beschrieben. Eine große Frage, die sich mir hier stellt, ist: Ist die Liebe Gottes denn nicht auch unbeschreiblich? Ist die Heiligkeit Gottes nicht auch, wie die Liebe Gottes, erst durch Berichte und Erfahrungen greifbar? Kann es sein, dass wir in Bezug auf Erfahrungen mit der Heiligkeit Gottes verarmt sind und daher wie ohnmächtig dastehen, wenn wir sie beschreiben sollen? |

| | | |
|-------|---------|--|
| A1:47 | Memo 73 | Heiligkeit, hier beschrieben als authentisches Ringen und Hingabe in die Nähe Gottes. |
| A1:49 | Memo 74 | Wieso fällt es schwer, Beispiele anzuführen für die Notwendigkeit von Heiligkeit Gottes in der Welt? Bei der gleichen Frage in Bezug auf die Liebe Gottes kam die Antwort: „Also, es geht eigentlich gar nicht ohne“ (vgl. A1:35). Geht es denn nicht in gleicher Weise auch ohne Heiligkeit nicht? Ein „das ist schwer“ (Heiligkeit) steht hier einem „es geht nicht ohne“ (Liebe) gegenüber. |
| A1:49 | Memo 75 | Ein guter Anknüpfungspunkt: die Heiligkeit Gottes unter anderem an der Schöpfung und deren Zerstörung festzumachen. Dies hat zur Folge, dass Umweltbewegungen und Umweltaktivisten sich mit einem Bereich der Heiligkeit Gottes befassen. Dies könnte eine bedeutsame Brücke zu Bewegungen dieser Art bilden. Dazu passen auch die Ausführungen unter (A1:65). |
| A1:49 | Memo 76 | Nach der anfänglichen Aussage „das ist schwer“ kommt dann doch ein konkretes und griffiges Beispiel auf die Frage, wo die Gesellschaft der Heiligkeit Gottes bedarf. Der hier gesetzte direkte Zusammenhang von Heiligkeit und Schöpfung Gottes würde zur Folge haben, ähnlich wie bei der Liebe (vgl. A1:35) sagen zu müssen: „Also, es geht eigentlich gar nicht ohne.“ Mit Ästhetik und Statik kommen hier schöne Bilder für Liebe und Heiligkeit zum Ausdruck. Die Schönheit der Ästhetik in der Liebe Gottes und die Statik als lebenswichtige Stabilität in der Heiligkeit Gottes. |
| A1:49 | Memo 77 | Hier wiederholt sich die bereits zuvor geäußerte Kritik an den Gemeinden, dass sie sowohl theologisch wie auch in der gelebten Umsetzung zu oberflächlich sind (vgl. A1:19.29.33). |
| A1:51 | Memo 78 | Siehe Anmerkungen zu (A1:49). |
| A1:51 | Memo 79 | Ein bedeutsamer Gedanke: das „Fließgleichgewicht“, das dem Zugleich von Statik und Dynamik Rechnung trägt. Dazu auch Liebe (Dynamik) und Heiligkeit (Statik). |

| | | |
|-------|---------|--|
| A1:53 | Memo 80 | Der Gedankengang verläuft von der Schöpfung als Ausdruck seiner Heiligkeit (A1:49) über die Bedeutung der Vielfalt der Schöpfung als Fließgleichgewicht (A1:51) hin zum Wirken des Heiligen Geistes, die von ihm gegebenen Gaben in dem genannten größeren Zusammenhang zu erkennen. Oder anders formuliert: Die Anwendung der Gaben des Geistes fördern eine die Schöpfung stabilisierende Vielfalt, die wiederum Ausdruck seiner Heiligkeit ist. |
| A1:55 | Memo 81 | Im Wesentlichen enthält diese Antwort keine Inhalte, die nicht bereits zuvor ausführlicher angesprochen worden wären. Erneut wird hier der Zusammenhang sichtbar von: Heiligkeit – Schöpfung – Ökologie – Mensch als Kunstwerk – Partnerschaft mit Gott <i>et cetera</i> . |
| A1:65 | Memo 45 | Die gestellte Frage ist hier nicht wirklich beantwortet worden. Wahrscheinlich ist das Gesagte als Beispiel gemeint, wie sich die Liebe Gottes erweist: in einer ganzheitlichen Annahme dem Mitmenschen gegenüber, wie auch in der Liebe zum Wort Gottes. |
| A1:65 | Memo 82 | Auch hier kommt erneut die ganzheitliche Sicht des Interviewten zum Tragen. So wird Römer 1 aus einer holistischen Perspektive betrachtet und nicht auf das Thema der Homosexualität reduziert (das heißt beispielsweise die Ausnützung des Menschen und der gottferne Umgang mit der Schöpfung, werden mit eingeschlossen). Römer 1 wird hier vom Interviewten als „typologisches Zeichen für eine Abwendung der Gesellschaft von Gott“ gesehen (vgl. A1:65). Vgl. dazu auch die Ausführungen zu (A1:49). |
| A1:67 | Memo 83 | Vgl. dazu A1:65. |
| A1:74 | Memo 84 | Hier kommt sofort eine Antwort. Die Heiligkeit wird als Statik, das heißt Stabilität einer jeden Gesellschaft definiert. Steht etwas in Spannung zu der Antwort auf die Frage, wo die Gesellschaft der Heiligkeit Gottes bedarf (A1:49). Entspricht aber dann den Ausführungen, die dann folgen (A1:49). |

| | | |
|-------|---------|--|
| A1:76 | Memo 85 | Vgl. die Ausführungen zum Ansatzpunkt unter A1:37. In den letzten Sätzen folgt eine Art inhaltliche, theologisch konzentrierte Zusammenfassung, die Wesentliches des bisher Gesagten noch einmal unterstreicht. In diesem Abschnitt wird auch die Frage gestellt, wie Atheisten, Medien, Wirtschaft und Politik mit dem Evangelium erreicht werden können. Dies entspricht wieder dem weiten schöpfungstheologischen Horizont der Interviewten. Seinen eigenen Beitrag in der praktischen Umsetzung sieht der Interviewte darin, Impulse zu setzen durch seine Bücher und Lehrtätigkeit, sowie seinem Einsatz im ökumenischen Kontext (vgl. A1:3). Die Umsetzung im Kontext der Gemeinde oder des Bundes der EFG ist hingegen fast ausschließlich auf den Gottesdienst oder ein eng gefasstes diakonisches Wirken begrenzt (vgl. A1:29.33). Verlautbarungen des Bundes werden unter diesem Horizont als theologisch kurzsichtig und flach spezifiziert (vgl. A1:3.19.49.51). |
|-------|---------|--|

2. Memos zu Interview A2

| | | |
|------|----------|---|
| A2:2 | Memo 20 | Das Interview fand am 07.05.2016 in einem Konferenzzimmer in Kassel statt. Ein Fenster im Raum war geöffnet, sodass Geräusche von außen ab und zu zu hören sind. Das Interview verlief intensiv, offen und ehrlich. |
| A2:3 | Memo 99 | Bereits bei der ersten Antwort werden ein breiter Horizont eröffnet und theologische Fragen in Theorie und Praxis angesprochen. |
| A2:6 | Memo 100 | Aufgrund der oben gegebenen Antwort („die Welt ist alles Geschaffene“) kam von mir die Nachfrage nach dem biblisch ambivalenten Gebrauch des Begriffes Welt (kosmos). |
| A2:7 | Memo 101 | Die Begründung, „kosmos“ mit dem Diabolischen in Zusammenhang zu bringen, wird zunächst nur einer johannäischen Theologie zugeordnet, dann aber wird auch davon gesprochen, dass Paulus ähnliche Ansätze hat. Bleibt anzumerken, dass auch bei Jesus, Petrus oder Jakobus Belege zu finden sind, in denen Welt (kosmos) als sündige, von Gott abgefallene Welt gesehen wird, auch wenn nicht der Begriff „kosmos“ explizit dabei erwähnt wird. Darüber hinaus ist es ja gerade Johannes, der „kosmos“ auch im Sinne einer von Gott geliebten Welt gebraucht (Joh 3,16). |

| | | |
|-------|----------|---|
| A2:9 | Memo 212 | Die Fokussierung auf die Gemeinde als die Erlösten war die eigene Prägung gewesen, so der Interviewte. Interessant ist, dass Erlösung, erlöst sein etc. im weiteren Verlauf des Interviews nicht mehr auftaucht. |
| A2:11 | Memo 102 | Die Frage, was in der Welt durch die Gemeinde sichtbar werden soll, wird zunächst mit einer Aktion zur Mission identifiziert. Dann wird ein Gedanke ausgeführt, der nicht mit Aktion, sondern mit Sein zu tun hat. Das Sein kann aber ebenso stimmig eine Antwort auf die gestellte Frage sein. Die Gedanken zur Doxologie wie auch zum Sabbat scheinen mir bedeutsam zu sein. |
| A2:16 | Memo 103 | Die Aussage, „die ganzen diakonischen Appelle langweilen mich“ bedurfte für mich einer Nachfrage, um besser zu verstehen, wie das gemeint war. |
| A2:19 | Memo 107 | Diese Antwort bedeutet auf dem Hintergrund des bisher Gesagten (vgl. A1:12), dass die Gemeinden kaum ihrer doxologischen Berufung nachkommen und daher der Welt, wie auch dem Herrn, nicht fehlen würden. Ein intensives Resümee. |
| A2:25 | Memo 108 | Es ist richtig, dass die Frage nach den Eigenschaften Gottes in der Gefahr einer einseitigen wie unangemessenen Etikettierung steht. Auf der anderen Seite hebt der Interviewte mit seiner Aussage, dass die Ruhe Gottes ihn zur Zeit am meisten fasziniert, ebenso eine Eigenschaft Gottes hervor (vgl. A1:28). Es ist nicht möglich, von einem personalen Gott zu sprechen, ohne Eigenschaften zu benennen, die ihn ausmachen. |
| A2:27 | Memo 109 | Bleibt auch hier zu sagen, dass die Rede von Gott, ohne Eigenschaften von ihm zu benennen und auszuführen, keinen Sinn ergibt. Ein Gegeneinander-Ausspielen von Eigenschaften ist sicherlich genauso wenig hilfreich wie deren Nichtbenennung (vgl. A1:26). |
| A2:32 | Memo 110 | Auf die Frage, wie die Welt die Liebe Gottes in der Gemeinde wahrnimmt, wird hier nicht nur mit einer ansonsten oft gesetzten Reduktion auf unser Tun, wie zum Beispiel Diakonie und Umgang miteinander, geantwortet. Hier wird die Gegenwart Gottes als Wirkungsfaktor der Liebe Gottes im Gottesdienst mit gesehen und formuliert. Die Liebe Gottes durch seine Gegenwart in unseren Gottesdiensten erfahren zu können, sollte ein Proprium echter Christen sein. |

| | | |
|-------|----------|--|
| A2:33 | Memo 111 | Warum sich die Frage nie gestellt hat, wird hier nicht weiter vertieft, sondern mit der folgenden ergänzenden Frage weitergeführt. Um nicht zu spekulativ zu sein, was hier der Interviewte gemeint haben könnte, erfolgt bei dieser Antwort keine direkte Auswertung. |
| A2:39 | Memo 112 | Eine zum vorher Gesagten (A1:12.14.20.22.32.) schlüssige Antwort, die große Horizonte aufreißt – Gottes Gegenwart zu feiern. |
| A2:41 | Memo 113 | Eine in der Kürze umfassende und prägnante Definition von Heiligkeit. |
| A2:49 | Memo 114 | Ein bemerkenswerter Punkt: der von Effizienzgetriebenheit entkernte Gottesdienst, der das wahre Wesen des Gottesdienstes hervorbringt und davon befreit, etwas gestalten zu müssen. |
| A2:51 | Memo 115 | Dem Gebet, „Herr, mach ein Ende“ oder „Herr, erbarme dich“ könnte hier auch positiv hinzugefügt werden: „Herr, durchdringe die Welt“ oder „Herr, verherrliche dich“ <i>et cetera</i> . |
| A2:51 | Memo 116 | Das Ruhen vor Gott als Heiligung. Heiligung bedeutet „sich näher zu Gott schieben“. |
| A2:74 | Memo 117 | Hier wird interessanterweise Heiligkeit mit Schönheit gleichgesetzt. |
| A2:77 | Memo 118 | Heiligkeit als Aufgehoben-Sein. Bemerkenswerte Umschreibung von Heiligkeit. |
| A2:77 | Memo 119 | Diese Nachfrage schien mir für eine möglich Auswertung des gerade Gesagten für bedeutsam halten. |

3. Memos zu Interview A3

| | | |
|------|----------|--|
| A3:1 | Memo 18 | Das Interview fand am 23.05.2016 im Haus des Interviewten von 11.00 – 11.45 Uhr statt. Da es Sommer war, stand die Tür zur Terrasse offen, sodass hin und wieder zwitschernde Vögel etc. im Hintergrund zu hören sind. An einigen wenigen Stellen wurden angefangene, aber nicht vollendete Sätze nicht mit aufgenommen, da sie keinen Inhalt ergaben. Die Atmosphäre des Gespräches war offen und vertrauensvoll. |
| A3:3 | Memo 122 | In der Antwort werden stark die Verlautbarungen der Bundesleitung respektive des Präsidiums beschrieben. Diese Verlautbarungen konkretisieren sich im Besonderen an der Flüchtlingsfrage. Andere Beispiele finden keine Erwähnung. |
| A3:5 | Memo 120 | Nach der ersten Definition von Welt taucht die Antwort in Ausführungen über die interne baptistische Welt ab. |

| | | |
|-------|----------|--|
| A3:5 | Memo 121 | Welt wird hier als Ort definiert mit zunehmend größeren Kreisen, in denen wir leben. Vom Einzelnen über die Stadt in das Land und in die Nationen (vgl. A2:29). Die Ambivalenz des biblischen Weltbegriffes wurde hier nicht reflektiert. |
| A3:7 | Memo 123 | Mission als Evangelisation und Diakonie greift auf die bekannte Formel der Lausanne II Missionskonferenz in Manila 1989 zurück. |
| A3:7 | Memo 124 | Die Liebe Jesu in Wort und Tat in die Welt zu tragen wird als Auftrag der Gemeinde gesehen. Wobei unter Tat zumeist diakonisches Handeln verstanden wird. Warum nicht auch die Heiligkeit Gottes in Wort und Tat in die Welt tragen? |
| A3:9 | Memo 125 | <p>Diese Antwort war symptomatisch für dieses Interview: Die Gemeinde wird für die Welt sichtbar durch die gute Atmosphäre, die Menschenfreundlichkeit, die persönlich gelebte Beziehung zu Gott und das Familiäre in den Gottesdiensten. Dies wird gleichsam als Proprium der Wirksamkeit einer Freikirche in der Welt definiert. Fragen dazu:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Menschen müssen zu uns kommen (vgl. A3:19.27) – kann so die Gemeinde für die Welt sichtbar werden? 2. Müssen wir nicht auch hinausgehen, „geht hin“? – Ausdrücklich wird noch betont, „das ist gar nicht mehr so, dass wir rausgegangen sind“. 3. Meinen wir tatsächlich, so in den Lebensfeldern der allermeisten Menschen mit unserem Glauben und unseren Gemeinden sichtbar zu werden? 4. Ist das, was wir zu geben haben, mit guter Atmosphäre und Freundlichkeit gut umschrieben? Kann dies nicht sogar im Widerspruch stehen zu Authentizität, Ehrlichkeit und Wahrheit? |
| A3:11 | Memo 127 | Diese Antwort könnte auch von Atheisten, Agnostiker oder Menschen aus anderen Religionen gegeben werden. Spezifisch Christliches in Bezug auf das Einwirken in die Welt wird nicht angesprochen. Beispielsweise ein Einwirken durch Gebet (an den trinitarischen Gott), Verkündigung des Evangeliums, Geleitetsein vom Heiligen Geist, Gaben des Geistes einzubringen etc. Auch wenn dies mitunter in der Antwort auch mit gemeint sein könnte, bleibt festzuhalten, dass genuin Christliches in der Art der Formulierung keinen Ausdruck findet. Bleibt zu fragen, ob die Kraft gesellschaftlicher Veränderung in einer so allgemein gehaltenen Antwort nicht schon gebrochen ist. |

| | | |
|-------|----------|---|
| A3:12 | Memo 128 | Aufgrund der wenig konkreten Aussagen folgt hier die Nachfrage. |
| A3:13 | Memo 131 | Hier wird nicht nur über die Flüchtlinge gesprochen, sondern auch die Frage nach ihrem zumeist muslimischen Glauben aufgegriffen. |
| A3:13 | Memo 132 | Eine nachdenkenswerte Strategie. Als Christen in dem gesellschaftlichen Spannungsfeld zwischen rechts und links als Friedensstifter zu agieren. Hier wird der Auftrag Jesu betont, der über einer politischen Gesinnung steht (vgl. A3:19). Ein Auftrag und eine riesige Möglichkeit, die die Kirchen weitenteils aufgrund einseitiger, zumeist eher linker Positionen aufgegeben haben. |
| A3:17 | Memo 133 | Eine Antwort, die erneut das Selbstverständnis betont, dass Christen Liebe, das heißt Wärme und Atmosphäre (vgl. A3:9), in die Welt bringen sollen. Wenn dies auch nicht von der Hand zu weisen ist, stellt sich doch die Frage: Ist das alles? Können wir so den „ganzen Gott“ repräsentieren? Ist das nicht auch Ziel jedes humanistisch geprägten Menschen? Was ist das genuin Christliche dabei? Hier stellt sich für mich grundsätzlich die Frage nach der Tiefe respektive der Oberflächlichkeit oder Belanglosigkeit gewisser Formulierungen. |
| A3:18 | Memo 134 | Was der Welt ohne die Freikirchen fehlen würde und was durch die Freikirche in der Welt sichtbar werden soll, wird weitgehend identisch beantwortet (vgl. A3:9). In beiden Antworten wird mit „familiärer Wärme“ geantwortet. Ein von der Perspektive der Liebe und des Hirten durchaus bedeutsamer Aspekt, als alleiniges Beispiel jedoch defizitär. |
| A3:19 | Memo 135 | Eine wichtige Aussage, Apologetik und Nächstenliebe oder, allgemein gesprochen, Wahrheit und Liebe miteinander zu sehen. Frage ist hier, ob nicht auch die Wahrheit zur Nächstenliebe gehört. Was ist Nächstenliebe ohne Wahrheit? Kann hier dann noch von Liebe im Sinne der Agape die Rede sein oder lediglich von Liebe im Sinne eines „alles, was mir angenehm scheint“. Stimmig wird hier angemerkt, dass das auf Dauer nicht funktioniert. Kein Haus kann auf Dauer stabil sein (vor allem im Sturm), wenn es sich nur auf Liebe gründet, ohne auch die Gesetze der Statik zu beachten. |
| A3:19 | Memo 136 | Erneut kommt es hier zu einer auffallenden Fokussierung für Kirchenferne im Sinne eines „ihr müsst kommen“ (vgl. A3:9). Das „geht hin“ Jesu an seine Jünger findet keinen Ausdruck. |

| | | |
|-------|----------|---|
| A3:19 | Memo 137 | Eine wichtige Ausführung, den gegenwärtigen gesellschaftlichen Spannungen als Christen wirksam zu begegnen, indem Gemeinden vor Ort Plattformen für sinnvolle Diskussionen bieten (vgl. A3:13). |
| A3:21 | Memo 138 | Diese Antwort erstaunt mich aus zwei Gründen: Zum einen tauchte in den bisherigen Antworten und Beispielen, was die Gemeinde der Welt zu geben hat, fast ausschließlich die Liebe und Barmherzigkeit Gottes auf (vgl. A3:7.9.13.17). Zum zweiten entspricht die Aussage einer zentralen These (Liebe und Heiligkeit), die wir in der vorliegenden Arbeit zu erforschen suchen und von der der Interviewte keine Kenntnis hatte. |
| A3:23 | Memo 140 | Hier wird eine nicht einseitige Sicht von der Liebe Gottes skizziert, welche beispielsweise auch den schmerzhaften Prozess von Buße mit beinhalten kann. Diese Sicht von Liebe spiegelt sich jedoch kaum in den praktischen Ausführungen weiter oben wieder (z.B. A3:17). |
| A3:27 | Memo 141 | Erneut wird nur von Menschen gesprochen, die ausdrücklich kommen müssen. Eine fast durchgängige Grundannahme bei dem bisher Gesagten (vgl. A3:9.19). |
| A3:27 | Memo 142 | Wahrnehmbare Liebe Gottes wird am Beispiel eines liebevollen Umgangs in der Frage der Homosexualität angegeben. In der dann ausgeführten Antwort kommen Liebe (tolerieren) und Wahrheit (nicht persönlich umfassend akzeptieren) als eine nicht zu trennende Einheit zusammen. In diesem Sinne unterstreicht die Antwort die weiter oben gegebene Ausführung von Liebe und Wahrheit (vgl. A3:21). |
| A3:29 | Memo 143 | Hier wird indirekt eine für den gesamten Staat bedeutsame Wirksamkeit ausgeführt: die Liebe Gottes, die im Einzelnen und dann in der Familie und schließlich in der Gesellschaft wirksam wird. Dies erinnert an die Definition von Welt, welche auch vom einzelnen Ort, an dem jeder lebt hin zu den Ländern übergang (vgl. A3:5). Dies scheint eine Denkstruktur des Interviewten zu sein: vom Einzelnen ausgehend über Familie, Gemeinde, Land in die ganze Welt. |

| | | |
|-------|----------|---|
| A3:33 | Memo 144 | <p>Eine Antwort, die viele Fragen aufwirft, wie:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Sollen nur einige Christen Zeugnis ihres Glaubens ablegen? Die dafür begabt sind? Wird eine solche Gabe nicht konstruiert? Sind denn nicht alle Christen aufgerufen, Zeugnis abzulegen und ihren Glauben zu bekennen (vgl. Mt 10,32)? Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über (vgl. Mt 12,34). Ist die Tradition unser Bezugspunkt oder das biblische Zeugnis? - Reicht es, als Christ freundlich und liebevoll zu meinen Mitmenschen zu sein? Brauchen Menschen nicht auch das verkündigte Evangelium oder unangenehme Wahrheiten, wenn wir beispielsweise gegen Unterdrückung, Ungerechtigkeit, Lügen etc. vorzugehen haben? - Spreche ich vielen Christen nicht ein geistlich mündiges Christsein ab, wenn ich sage: „Jeder soll tun, was er kann, und du kannst eben nicht über deinen Glauben sprechen“? <p>Das Motto scheint zu sein: Nachdem dynamisches Christsein quasi ausgeschossen wurde, folgt nun noch an die, die den Mund nicht halten können, dass sie bitte aufpassen sollen, was sie so sagen. Das wäre ähnlich, wie wenn man Christen das Atmen oder das Gebet absprechen und dies nur speziell dafür Begabten – unter Einschränkungen – gewähren würde. Hier kann kaum von Förderung, sondern mehr von Verhinderung die Rede sein, die Liebe Gottes auch durch Verkündigung in die Welt zu tragen. Hier ist eine Fülle von negativen Strategien verankert, daher ist die ganze Antwort auch in der Kategorie „Strategie/ Lebensweise in der Welt“ vermerkt.</p> |
| A3:35 | Memo 146 | Ein interessanter Zusammenhang von Lebensstil (gelebter Frömmigkeit) und Heiligkeit. |
| A3:39 | Memo 147 | Die hier ausgeführte Antwort gibt im Wesentlichen das zuvor Gesagte „Er hat das letzte Wort. Er ist der Größte“ (A3:37) wieder und wird daher hier nicht weiter kodiert. |
| A3:37 | Memo 148 | Eine verhältnismäßig umfassende Antwort. Mit souverän, letztes Wort, Größte, Güte, Liebe ist Wesentliches über Gott, den Heiligen, in aller Kürze gesagt. |
| A3:41 | Memo 149 | Ich bezweifle, dass Heiligkeit nur den jüngeren Menschen erklärt werden muss (vgl. A3:35). |

| | | |
|-------|----------|--|
| A3:44 | Memo 150 | Ein zentraler Gedanke, die Heiligkeit Gottes in Zusammenhang mit unserem Umgang mit den Geschöpfen wie auch der Schöpfung zu sehen. |
| A3:45 | Memo 151 | Heiligkeit Gottes als eine Art Restaurationskraft? Ist sie nicht vielmehr die erhaltende Kraft aller Dinge? |
| A3:45 | Memo 152 | Heiligkeit trägt sicherlich auch den Aspekt des Respektes in sich, darf aber nicht darauf begrenzt werden. Von großer Tragweite ist der Gedanke, dass mehr Heiligkeit und Respekt zu mehr Freiheit führen. Ein Gedanke, den wir noch in der Untersuchung aufzugreifen haben unter der Frage: Was bewirkt die Heiligkeit Gottes? |
| A3:47 | Memo 153 | Eine fragliche Antwort. Wird Heiligkeit in unseren Gottesdiensten durch das Beste was wir zu geben haben, sichtbar? Was das genau bedeutet, das Beste zu geben, wurde jedoch hier nicht weiter ausgeführt und daher auch nicht weiter verarbeitet. Die Antwort erschließt sich für mich auch nicht organisch aus dem bisher Gesagten. |
| A3:49 | Memo 154 | Wäre interessant an der Stelle, was es denn bedeuten würde, Gott mehr Raum zu lassen. |
| A3:49 | Memo 155 | Die Antwort geht von einer Perspektive aus, die sich durch das ganze Interview zieht. Gemeinde wird als Gottesdienst gedacht, von dem dann etwas in die Welt ausgehen kann. So wird explizit von einem „in der Gemeinde“ gesprochen. Die Glieder der Gemeinde aus der Perspektive ihres Berufes, ihrer Nachbarschaft und ihres Freundeskreises werden kaum gesehen und kommen in den angegebenen Umsetzungsbeispielen quasi nicht vor. Aus dem „ihr seid das Licht der Welt“ wird ein „ihr seid Licht im Gemeindehaus“. Wer hat wo zu leuchten und wer hat zu wem zu kommen? |
| A3:67 | Memo 156 | Warum wird hier nur an die verändernde Kraft der Liebe Gottes appelliert? Liegt nicht gerade in der Missachtung seiner Heiligkeit, das heißt dem Respekt und der Furcht seinen Geboten gegenüber, ein Grund der hier beschriebenen ethischen Misere? |
| A3:67 | Memo 157 | Zwei bedeutsame Feststellungen: was Gemeinde lebt, passt mit dem Glauben nicht überein. Die Korrelation Welt/Freikirche ist oberflächlich und geht nicht in die Tiefe. Punkte, denen diese Forschungsarbeit auf den Grund zu gehen sucht. |

| | | |
|-------|----------|---|
| A3:68 | Memo 158 | <p>Besonders auffällig in diesem Interview war:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Welt wurde als geographische Größe gesehen, die geistlich ambivalente Dimension hingegen wurde nicht reflektiert (vgl. A3:5). - Eine überaus starke „kommt zu uns in den Gottesdienst-Struktur“ (A3:9) – das „geht hin“ Jesu findet quasi keine Ausführung. - Die Umsetzung, was wir als Einzelne und als Gemeinde der Welt zu geben haben, ist weitgehend so allgemein gefasst, dass dies auch auf jeden humanistisch geprägten Menschen dieser Welt zutrifft. Das spezifisch Christliche ist nur geringfügig oder nicht vorzufinden (vgl. A3:33). - Was von Gott aufleuchten soll, wird in der theoretischen Frage recht umfassend gesehen (vgl. A3:21). In der praktischen Umsetzung aber sowohl für das eigene Leben als auch das Leben der Gemeinde stark reduziert. - Die Gemeinde als Friedensstifterin in der Gesellschaft wird mit einem aktuellen und relevanten Beispiel konkretisiert (vgl. A3:19). - Die Liebe Gottes wird nicht nur als „alles, was mir angenehm ist“ gesehen (vgl. A3:21.25). - Die Ausführungen, wie Gottes Liebe zum Tragen kommen kann, fördern mehr eine Entkräftung christlichen Seins (A3:33). - Heiligkeit spielt, wie der Interviewte über die Gemeinden selbst sagt, kaum eine Rolle und wird als Respekt definiert, der Freiheit ermöglicht (A3:35.45). - Das theoretisch Gesagte spiegelt sich nur ansatzweise im eigenen Leben oder dem Leben der Gemeinde wieder (vgl. A3:67). Zentrale Beobachtung ist, dass es sich weniger um die Spannung zwischen Theorie und Praxis handelt. Vielmehr fehlt das Bewusstsein der Größenordnung der hier klaffenden Lücke. Dies hat mit einer defizitären Theologie zu tun, mit mangelnden Horizonten einer Reich Gottes Perspektive, mit einer eingeschränkten Lebenswelt, die weitgehend vom Raum eines Gottesdienstes her denkt, einer reduzierten Umsetzung, was Liebe Gottes in der Welt bedeuten könnte (beispielsweise: Wie wirkt sich das auf gesunde Menschen in ihren normalen Berufen oder auf Führungskräfte in Politik und Wirtschaft oder die Medien aus?), Heiligkeit beispielsweise als Gerechtigkeit in einer von Ungerechtigkeit durchzogenen Welt findet |
|-------|----------|---|

4. Memos zu Interview A4

| | | |
|-------|---------|---|
| A4:2 | Memo 3 | Das Treffen fand in einer Konditorei statt (daher die Nebengeräusche). Die Atmosphäre war konzentriert, offen, herzlich wie tiefsinnig. Dem Interviewten lag eine substanzielle Vermittlung seiner Meinung am Herzen, da ihn die Frage der Zukunftsfähigkeit der Baptistengemeinden stark beschäftigt. Häufig vorkommende Pausen oder „ähs“ etc. wurden nicht oder nur selten vermerkt, da sie nicht Gegenstand der Untersuchung sind. Verschluckte Silben oder Verhaspelungen wurden meistens nicht wiedergegeben. |
| A4:7 | Memo 22 | Die persönliche Befindlichkeit und Reflexion finden in der Untersuchung Beachtung, ohne sie hier gleich einer Kodierung zuzuführen. |
| A4:7 | Memo 87 | Wie sich diese gesellschaftspolitische Verantwortung äußerte, wird nicht ausgeführt. Es bleibt der vom Interviewten gesetzte Zusammenhang, dass Bibeltreue meist zu gesellschaftspolitischer Verantwortungsnahme führte. |
| A4:9 | Memo 88 | Eine starke evangelistische Akzentuierung gleich zu Beginn des Interviews (vgl. A4:6). |
| A4:11 | Memo 7 | Eine bemerkenswerte Reduktion der gestellten Frage. Fürbitte, Predigt und diakonisches Handeln. Diakonisches Handeln wird als einziges Beispiel für ein glaubwürdig verkündigtes Evangelium angeführt. Andere Ausdrucksformen glaubhaft gelebter Verkündigung, wie beispielsweise in einem Einsatz für Gerechtigkeit, Ökologie, Politik und Wirtschaft, Kunst, Bildung und Familie finden keine Erwähnung. Konkretisiert sich mit dem Gesagten die erwähnte „gute Ausbalancierung“? |
| A4:13 | Memo 89 | Liebe und Verkündigung sollen ein Tandem bleiben und nicht voneinander losgelöst werden. Die folgende Metapher ist mir nicht verständlich gewesen und kann daher nicht ausgewertet werden. Sie schien mir aber auch nicht so von Bedeutung, dass ein Nachfragen nötig gewesen wäre. Die „Liebe Gottes“ ist der Oberbegriff der durch unsere Gemeinden in der Welt sichtbar werden soll. Dies konkretisiert sich hier am Beispiel von Wohngemeinschaften für entwurzelte junge Menschen. |

| | | |
|-------|---------|--|
| A4:13 | Memo 23 | Als Beispiel, was für die Welt durch unsere Freikirche sichtbar werden sollte, wird mit der Liebe Gottes geantwortet, die sich beispielsweise in Wohngemeinschaften für entwurzelte Jugendliche äußert. Die Reduktion der Reduktion ist bedenklich (das heißt die Liebe Gottes als einziges Beispiel, was in der Welt durch die Freikirche sichtbar werden sollte und daraus noch ein spezifisches Beispiel). |
| A4:15 | Memo 25 | Die Aussage „Rede mit anderen nur, wenn du gefragt wirst. Aber lebe so, dass du gefragt wirst“ ist bekannt, aber meiner Meinung nach von seinem Inhalt her mehr als fraglich. Weder das Wirken Jesu (vgl. Mk 1,15), noch das seiner Zwölf Apostel (Mt 10), noch der Auftrag Jesu an seine Nachfolger (Mk 16) können hier als Vorlage dienen. Im Gegenteil, wir werden dazu aufgerufen, in Wort und Tat das Evangelium zu verkündigen. Nur über Gott zu sprechen, wenn man gefragt wird, kann weise sein, widerspricht aber als allgemeingültige Aussage der Nachfolge Christi. Vielmehr gilt hier: „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über“ (Mt 12,34). |
| A4:15 | Memo 90 | Welche Auswirkung hat das auf die Theologie und die Lebenspraxis, wenn man nach über 75 Jahren Lebenszeit zum ersten Mal in einer säkularen Umwelt lebt? |
| A4:17 | Memo 91 | Der Interviewte zieht selbst ein kritisches Resümee. Selbst gemachter Pudding, Sudoku-Wettbewerbe und Filme-Zeigen als zentraler Inhalt lässt zu Recht die hier formulierte Sorge zu und unterstreicht eine fehlende Wirksamkeit dieser Gemeinde in der Welt. |
| A4:17 | Memo 27 | Für eine der größeren Gemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden mit über 300 Mitgliedern eine überaus negative Bilanz. Dass die Menschen den Unterschied kennenlernen anhand des Puddings gleicht schon mehr einer Persiflage. Der nachfolgende Satz „Sonst haben wir einige Angebote mit verhältnismäßig geringer Resonanz“ unterstreicht die Bedeutungslosigkeit dieser Gemeinde. |
| A4:19 | Memo 28 | Für eine Gemeinde der Größenordnung von über 300 Mitgliedern eine mehr als ernüchternde Aussage. Die bei dieser Aussage persönlich empfundene Not und auch die im Folgenden geäußerte Traurigkeit kam auch atmosphärisch beim Interviewten rüber. |

| | | |
|-------|---------|--|
| A4:19 | Memo 29 | Immerhin wird den Jüngern und Jüngerinnen Jesu, wenn auch nicht in der Gemeinde vor Ort, in der Welt eine gewisse Bedeutung zugesprochen. Sind die Jünger und Jüngerinnen in der eigenen Gemeinde in der Tat so unwirksam? Kann es sein, dass Hunderte von Christen 168 Stunden pro Woche in einer Stadt oder im Umfeld einer Stadt leben und den Menschen der Stadt in keinsten Weise fehlen würden? Der Grad solcher Unwirksamkeit müsste gesondert untersucht werden, ist aber an dieser Stelle nicht Gegenstand der Untersuchung. Angemerkt sei hier: zahlreiche persönliche Erfahrungen mit Verantwortungsträgern aus Politik und Wirtschaft unterstreichen die Möglichkeit einer absoluten (100%) Nicht-Wahrnehmung ganzer Freikirchlicher Gemeinden in einer Stadt. Kann hier von einer Art Auftragsverweigerung gesprochen werden, Licht und Salz in der Welt zu sein? |
| A4:21 | Memo 92 | Als Konkretion, dass der Welt viel fehlen würde, wenn es keine Jünger und Jüngerinnen geben würde, folgen Beispiele spezifisch diakonischen Wirkens (Kaffee kochen, Deutsch unterrichten, Kindergarten, Klönsnack). Wäre ein am Sonntag später angesetzter Gottesdienst eine Strategie, Gäste in den Gottesdienst zu bekommen? Wenn ja, wieso wird es dann nicht mal für eine Zeit ausprobiert? |
| A4:23 | Memo 30 | Hier wird eine der großen Definitionen aus der Missiologie aufgegriffen, wie sie vor allem in der Lausanner Verpflichtung II, dem „Manifest von Manila“ im Jahre 1989 in Manila verabschiedet wurde. Sie besagte, dass Evangelisation und die soziale Verpflichtung (Diakonie) untrennbar zusammengehören. Oder, wie es hier formuliert wurde, dass Seelenheil zusammen mit Suppe und Seife, das heißt diakonischem Handeln, zu sehen ist. |
| A4:27 | Memo 32 | Eine bedeutsame Reflexion, die einer Vertiefung der Frage bedarf, was denn unter Liebe Gottes überhaupt zu denken ist und was unter „dunkle und verborgene Seiten Gottes“ verstanden wird. Interessant ist auch, dass die hier ausgeführte Sicht über die Liebe Gottes sich in den obigen Antworten nicht spiegelt (vgl. A4:13.27). Die Aussage „Gott ist die Liebe“ wird in großer Spannung zu der wahrgenommenen Wirklichkeit gesehen. |
| A4:29 | Memo 93 | Eine destruktiv wirkende Zukunftsausrichtung. |

| | | |
|-------|---------|---|
| A4:31 | Memo 33 | Die Liebe Gottes als Nischenangebot zu sehen, wo der Staat nicht versorgt? Eine solche Defizitorientierung mag im Bereich materieller Armut noch nachvollziehbar sein, aber braucht nur der das Evangelium als einen wesentlichen Ausdruck der Liebe Gottes, der seelische Armut hat und eine Leere in seinem Herzen? Diese Einseitigkeit war sicherlich nicht gemeint, nichtsdestoweniger so formuliert. Eine Reich-Gottes-Perspektive lässt sich hier, wie auch bei den obigen Antworten, kaum erkennen. |
| A4:33 | Memo 34 | Das Menschen wieder erfahren sollen, dass das Schönste noch kommt und sie nicht alles aus dem Leben herauspressen müssen, geht davon aus, dass alle Menschen dann dabei sein werden. Da der Interviewte davon nicht ausgeht (vgl. A4:22), ist es umso interessanter, warum dies hier keine Erwähnung findet. Frage dazu: Welche zentrale Bedeutung für die Entscheidungen und das Leben von heute hat der Himmel, wenn das Schönste in der Ewigkeit sowieso für jeden kommt? |
| A4:35 | Memo 35 | Bemerkenswert ist hier, dass ein Negativbeispiel ausgeführt wird. Der Ansatz, dass die Liebe Gottes an unserer Freude oder einer familiären Nähe verifizierbar sein sollte, ist nachdenkenswert. |
| A4:37 | Memo 36 | Die Frage wird im Grunde nicht beantwortet. Stattdessen reflektiert der Interviewte die Gnade Gottes in seinem Leben. Die Verbindung zur gestellten Frage ist wohl darin zu sehen, dass der Interviewte seiner Familie und anderen Menschen etwas schuldig geblieben ist und damit zu wenig die Liebe Gottes in die Welt getragen hat. |
| A4:39 | Memo 37 | Auf die Frage, welche Rolle im Beziehungsverhältnis der Freikirche zur Welt die Heiligkeit Gottes spielt, folgt die Antwort: „Sie kommt eigentlich nicht vor.“ Konsequenterweise zieht sich das bisher Gesagte auch hier durch. So soll in der Welt als Oberbegriff die Liebe Gottes durch unsere Freikirchen sichtbar werden (A4:12) und die Vaterliebe Gottes als Eigenschaft Gottes in der Welt aufleuchten (A4:24). Von der Heiligkeit Gottes wurde bis zur direkten Frage nicht gesprochen. So ist die Antwort stimmig zu dem bisher Gesagten. |
| A4:43 | Memo 38 | Wenn Bibelworte ernst genommen werden sollen, warum dann nicht auch bei den Aussagen über Johannes den Täufer? |

| | | |
|-------|---------|--|
| A4:45 | Memo 39 | Bei dieser Antwort auf die Frage, wie sich die Heiligkeit Gottes in der Gemeinde äußert, stellen sich mir einige wesentliche Fragen. Warum antwortet der Interviewte erneut lediglich mit einem persönlichen Beispiel (vgl. A4:36)? Ist ihm dazu kein Beispiel aus den Gemeinden eingefallen (vgl. A4:38)? Wie kann es sein, dass bei einer so erfahrenen, über Jahrzehnte in und für die Gemeinde Jesu wirkenden Persönlichkeit hier nichts kommt? |
| A4:47 | Memo 40 | Das Erkennen der Heiligkeit Gottes wird hier an dem Ernstnehmen aller 10 Gebote festgemacht. |
| A4:49 | Memo 41 | Der gestellten Frage wird nur im ersten Satz nachgegangen. Dann wird die Gemeinde als Phalanx dessen dargestellt, was Gott mit den Menschen in der Welt tun will. Ein Kriterium dabei ist die Liebe untereinander (vgl. Joh 13,34). Hier wurde aber die Frage gestellt: Wo bedarf die Welt der Heiligkeit Gottes? |
| A4:41 | Memo 95 | Ein wichtiger Gedanke: die Heiligkeit Gottes im Zusammenhang mit der Sendung seines Sohnes zu reflektieren. |
| A4:51 | Memo 52 | Ein bemerkenswerter Punkt: das Staunen über die Heiligkeit Gottes und ihre Wirkung auf die Kinder während eines Gottesdienstes. |
| A4:51 | Memo 43 | Heiligkeit wird hier als sichtbar beschrieben, indem der dreieine Gott eine im Gottesdienst erlebte Wirklichkeit ist, wo Menschen auf die Knie gehen mit der Begründung: „Hier ist Gott gegenwärtig.“ In dieser Antwort wird deutlich, dass der Interviewte in Bezug auf das Sichtbarwerden der Heiligkeit Gottes in der Gemeinde Substanzielles zu sagen hat, dies jedoch in den Antworten vorheriger Fragen weniger deutlich wurde. Wenn die Heiligkeit Gottes, wie der Interviewte selbst sagte, im Beziehungsverhältnis unserer Gemeinden zur Welt praktisch nicht vorkommt (A4:38), hier aber solche Beispiele genannt werden, drängt sich die Frage auf, warum sich das eine mit dem anderen so wenig verbindet. |

| | | |
|-------|---------|---|
| A4:53 | Memo 44 | Die gegebene Antwort bezieht sich nur bedingt auf die Frage. Die Antwort hätte in gleicher Weise auf die Frage gegeben werden können: „Wie fördern wir die Gemeinde darin, die Liebe Gottes in die Welt zu tragen?“ Christen als Botschafter Gottes zu beschreiben, die die Gesetze des neuen Reiches Gottes leben und verkündigen, ist ein umfassendes und allgemein gültiges Bild. Was dies aber konkret bedeutet und in welchen Lebensfeldern sich dies auf welche Weise bemerkbar macht, wird nicht ausgeführt. |
| A4:66 | Memo 96 | Diese Spiegelung der Heiligkeit Gottes fand sich kaum wieder in der Frage: „Wie kann die Welt die Heiligkeit Gottes unter unseren Freikirchen erkennen?“ (vgl. A4:46). Dort wurde von dem Halten der Gebote gesprochen und nun vom „Respekt und Liebe zu dem Schöpfer und Erhalter des Lebens“. Es stellt sich die Frage, warum hier eine solche Abweichung erfolgt? Bei der Frage, woran die Liebe sich widerspiegelt (A4:63), kam eine dazu passende Antwort. Auch bei der Frage, wo die Liebe Gottes in unseren Gottesdiensten sichtbar wird (vgl. A4:34). Bleibt zunächst festzuhalten, dass die Antwort nach dem Sichtbarwerden der Liebe Gottes deutlich homogener erfolgt als bei der Frage nach der Heiligkeit Gottes. In Bezug auf die Heiligkeit Gottes finden sich die gegebenen Aussagen deutlich weniger in der praktischen Umsetzung wieder als bei den Fragen nach der Liebe Gottes. |
| A4:70 | Memo 97 | Heiligkeit wird hier der Liebe zu- und untergeordnet. Um Liebe nicht respektlos werden zu lassen, bedarf es der Heiligkeit. |
| A4:72 | Memo 98 | Wiederholt mahnt der Interviewte die Oberflächlichkeit und geistliche Substanzlosigkeit von Gemeinden an. Hier am Beispiel „wir räumen die Stadt auf“, aber Christus wird im Gottesdienst weder verkündigt noch erwähnt. |

| | | |
|-------|---------|--|
| A4:75 | Memo 94 | <p>Anmerkungen zu besonderen Gedanken des Interviews:</p> <ul style="list-style-type: none"> - In der Summe wird die Wirksamkeit Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und im besonderen der Gemeinde in der Stadt vor Ort von dem Interviewten als banal und ohnmächtig skizziert. Zum Beispiel: Harmoniefragen werden vor den Wunsch, Menschen für Jesus zu gewinnen, gestellt (A4:6). Selbst gemachter Pudding, Sudoku-Wettbewerbe ohne Botschaft des Evangeliums (A4:16). Kaffee kochen, Sprachkurse und christlicher Kindergarten, aber kaum einer will in den Gottesdienst kommen (A4:20). Verlagerung zu Suppe und Seife ohne Seelenheil (A4:22). Theologie klammert die Dimension der Ewigkeit aus (A4:32). Depressive anstatt fröhliche Gottesdienste (A4:34). Der Interviewte zieht bezüglich der Gemeindewirksamkeit selbst eine Art Resümee mit seiner Schlussbemerkung: „Viel Design, wenig Sein“ (A4:73). |
|-------|---------|--|

5. Memos zu Interview A5

| | | |
|-------|----------|---|
| A5:6 | Memo 193 | Das Interview fand 2016 in Hannover statt. Mir schien es von Bedeutung, genauer zu wissen, warum denn die Verlautbarungen des Bundes als „nicht sehr relevant“ (A5:5) gesehen werden. Auch unter dem Hintergrund, dass in anderen Interviews ähnliches gesagt wurde. |
| A5:7 | Memo 194 | Die politischen Verlautbarungen des Bundes werden als nichtssagend bezeichnet. Als zu spät, wenn die Diskussion darüber schon längst weitergegangen ist. |
| A5:9 | Memo 195 | Wenngleich Guardini hier eine interessante Definition bringt, wirkt die johanneische Sicht der Welt in diesen Ausführungen wie ein irrelevanter Appendix. Die Welt in der Auseinandersetzung zwischen Christus und dem Bösen zu sehen, ist vom biblischen Zeugnis breit belegt und bei weitem nicht nur von dem Apostel Johannes bezeugt. |
| A5:11 | Memo 196 | Der Gedanke, als Gemeinde/Christen den Auftrag zu haben, eine prophetische Schau, das heißt die Sicht des Geistes Gottes (was erkennen wir von Christus her und was nicht?) in die Welt zu tragen, ist bedeutsam. |
| A5:13 | Memo 197 | Beispiel von Blumhardt ist griffig. |

| | | |
|-------|----------|---|
| A5:15 | Memo 198 | Beachtliche, aus dem eigenen Erleben kommende Definition von Freiheit. Freiheit als Voraussetzung für Gerechtigkeit. Freiheit muss in der Bindung an etwas sein. Ist dies nicht der Fall, dann ist Freiheit nichts anderes als ein Ungebundensein, das tun und lassen zu können, was gutdünkt. Wo Freiheit nicht wertgebunden ist, verkommt sie. |
| A5:15 | Memo 199 | Eine interessante Ausführung zur Frage. Da Gerechtigkeit untrennbar mit Heiligkeit zu sehen ist, ist diese Ausführung der Kategorie „Heiligkeit – persönlich“ zugeordnet. |
| A5:17 | Memo 200 | Eine kompakte und griffige Umsetzung der dort beschriebenen Gemeinde. Eine Gemeinde mit evangelistischer Prägung und Weltverantwortung zugleich, die sich politisch engagiert. Die sich bereits seit 1995 mit Flüchtlingen (damals sprach man mehr von Asylbewerbern) engagiert. Darüber hinaus eine öffentliche Jugendarbeit mit drei Jugendzentren. Diese Gemeinde, die mir selbst auch nicht unbekannt ist, ist bekannt für ihr gesellschaftsrelevantes diakonisches Einwirken in ihrer Stadt. |
| A5:19 | Memo 201 | Die Aussage: „Es gibt Orte, da würden Freikirchen fehlen“ impliziert, dass sie an einer Mehrzahl von Orten keine Relevanz haben und nicht wahrgenommen werden. |
| A5:19 | Memo 202 | Diese holistische Sicht, evangelistisch, spirituell und zugleich politisch als Freikirchen zu wirken, wird hier der Theorie und Theologie zugeordnet und nicht als gelebte Praxis für die Welt gesehen. |
| A5:23 | Memo 203 | Wichtiger Gesichtspunkt: Richtiges sagen, aber ohne Konkretion für die Welt, ist letztlich irrelevant. |
| A5:27 | Memo 204 | Gute, konkrete Beispiele von einer prophetischen Dimension, auch wenn damit natürlich bei weitem nicht alles zu den jeweiligen Themenbereichen gesagt worden ist. |

| | | |
|-------|----------|---|
| A5:29 | Memo 205 | Was von Gott, welche seiner Eigenschaften soll in der Welt aufleuchten? Die Antwort mit den Ausführungen über die Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes kam nach über 15 Sekunden Bedenkzeit. Eine der längsten Zeiten, die ich in den Interviews überhaupt gemessen habe. Wichtig ist hier erneut zu betonen, dass der Interviewte vom Inhalt meiner Forschungsarbeit nichts wissen konnte, da er darüber, wie auch alle anderen nicht informiert war. Ich gab vor dem Interview jeweils nur die große Überschrift bekannt: Korrelation Freikirche und Welt. Dass diese Antwort den Kern meiner Untersuchung trifft, ist daher unabhängig von meiner Untersuchung die Meinung des Interviewten. |
| A5:30 | Memo 206 | Hier musste ich zum Verständnis noch einmal nachfragen, da meiner Logik nach Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes für den Menschen nur als Paradox gedacht werden können. |
| A5:37 | Memo 207 | Gemeint ist hier also Dialektik, nicht im Sinne einer zu einseitig auf die Souveränität und Heiligkeit Gottes gesetzten Akzentuierung, in der Gott der ganz Andere ist, sodass er dem Menschen wesensfremd bleibt. |
| A5:41 | Memo 208 | Diese Ausführung zur Liebe und Heiligkeit Gottes ist bemerkenswert, da sie die im ersten bis vierten Kapitel erforschten Teile aufgreift, ohne dass dem Interviewten davon etwas bekannt ist. |
| A5:41 | Memo 209 | Theologische Kernbegriffe wie „Sünde“ müssen neu unter dem Horizont wirksamer Liebe (Barmherzigkeit) und Heiligkeit (Gerechtigkeit) Gottes in der Welt reflektiert werden. Ein zentraler Gedankengang. Ziel dabei ist, dass solche bedeutsamen Begriffe in Kirchengemeinde und Welt ihre aktuelle wie tiefgreifende Bedeutung erhalten. |
| A5:43 | Memo 210 | Gemäß Johannes 3,16. |
| A5:43 | Memo 211 | Liebe Gottes mit Substanz: hier wird Liebe Gottes reflektiert und in ihrer Dimension verdeutlicht durch die Erlösungstat und Vergebung in Christus. |
| A5:45 | Memo 214 | Der hier anklingenden Theologie der Allversöhnung wird nicht weiter nachgegangen, da sie nicht bei den anderen Interviewten in diesem Sinne Erwähnung findet und nicht Gegenstand der Untersuchung ist. |

| | | |
|-------|----------|--|
| A5:47 | Memo 215 | Woran kann die Welt die Liebe Gottes unter uns in den Freikirchen erkennen? Diese Frage wird von einer Engfassung der eigenen Konfession (durchaus zu Recht) aufgesprengt und aus der Sicht der christlichen Konfessionen beantwortet. Dann aber noch weiter gefasst und unter den Horizont von Menschen, die gar nicht glauben, gestellt. Das wirft Fragen auf, die aber hier nicht weiter vertieft werden. |
| A5:49 | Memo 216 | Passt konsequent zum vorher Gesagten und Ausgeführten (vgl. A5:29.41). Die Liebe wird auch bei der Frage „wo bedarf die Welt der Liebe Gottes?“ nicht ohne die Heiligkeit Gottes gesehen und ausgeführt. |
| A5:49 | Memo 217 | Hier wird die bereits weiter oben angedeutete Geschichtsauffassung ausgeführt (vgl. A5:47). Die große Frage ist hier die nach dem Unterscheidungsvermögen und den Kriterien zur Beurteilung zwischen Zeitgeist und Heiligem Geist. Was bedeutet „der Geist Gottes wirkt überall hinaus“? |
| A5:50 | Memo 218 | Die Frage wird zunächst übergangen. |
| A5:54 | Memo 219 | Nun wird die Frage aufgegriffen. |
| A5:55 | Memo 220 | Gottesdienst als Ort der Sicherheit. Ein neuer und bemerkenswerter Gedanke in Bezug auf die gestellte Frage. |
| A5:57 | Memo 222 | Scheint mir ein zentraler Gedankengang zu sein. Die eigene zweifache Betroffenheit: zum ersten über den Tod Christi am Kreuz und zum zweiten über die Not und das Leid der Welt. Beides führt zu Handlungen der Liebe Gottes für die Welt. |
| A5:61 | Memo 223 | Was ist wohl mit „Gefälle der biblischen Offenbarung“ gemeint? Im Gesamtzusammenhang des bisher Gesagten wohl eine sukzessive Offenbarung, in der sich auch Gott im Verlauf der Geschichte entwickelt. Von einer Heiligkeit im Sinne von Zorn und Strafe hin zu einer Heiligkeit im Sinne von Vergebung. Im Hintergrund schwingen hier weitreichende hermeneutische Fragen mit, wie beispielsweise: Entwickelt sich Gott in einer ebenso sich entwickelnden Offenbarung? |
| A5:63 | Memo 224 | Heiligkeit als „ich bin noch nicht fertig“, ein herausgerissen-Werden aus dem Hiesigen, Unsicherheit in aller Gewissheit. |

| | | |
|--------|----------|---|
| A5:63 | Memo 225 | Eine interessante Skizzierung von Heiligkeit als existenzielles „ich bin noch nicht das, was ich mal sein werde“. Hier wird der Prozess der Heiligung in seiner Schönheit beschrieben und nicht bedrohlich moralisierend. |
| A5:67 | Memo 226 | Die Doxologie im Zusammenhang mit politischer Relevanz zu beschreiben, indem der Kyrios der Welt angebetet wird, ist beachtenswert. |
| A5:67 | Memo 227 | Heiligkeit wird sichtbar durch die Schwachen, Armen, die ihren Platz finden, und durch Menschen, die davon erzählen, dass ihnen vergeben wurde (vgl. A5:75). |
| A5:72 | Memo 228 | Falsch von mir in der Frage formuliert. Es müsste „Welt“ und nicht „Liebe“ heißen. Glücklicherweise folgt dann dennoch die dazu passende Antwort, wie am ersten Satz zu erkennen ist. |
| A5:75 | Memo 229 | Diese Antwort passt zu dem vorher Gesagten (A5:67). |
| A5:75 | Memo 230 | Heiligkeit wird sichtbar durch: Doxologie, Vergebung und Neuanfang, die Geringsten, Ärmsten und Schwächsten, die Verkündigung des Gekreuzigten als sichtbarer Preis seiner Heiligkeit. |
| A5:79 | Memo 231 | Antwort ist ungenau, daher folgt eine Wiederholung der Frage. Da nichts wesentlich Neues hier gesagt wurde, erfolgt hier keine Kodierung. |
| A5:81 | Memo 232 | Auf die Frage „Wie fördern wir unsere Gemeinden, etwas von der Heiligkeit Gottes in der Welt sichtbar zu machen?“ folgen Punkte, wie Erfahrungen mit Gott, die als Geheimnis zeugnishaft vermittelt werden, durch biblische Lehre und Theologie, wie sich Heiligkeit Gottes ausdrückt, in Doxologie, wo der Abstand deutlich wird – auch in einem Schweigen. Anmerkung: eine Art „heiliges Schweigen“ ist in unserer Gottesdienstkultur de facto nicht (mehr) existent. |
| A5:101 | Memo 233 | Zentrale Gedanken des Interviews: <ul style="list-style-type: none"> - Ein kompaktes Verständnis von Liebe und Heiligkeit in Bezug auf Gemeinde und Welt. - Die Definitionen und Ausführungen rund um Heiligkeit respektive Barmherzigkeit Gottes sind beachtlich. - Die pluralistischen Äußerungen werfen hermeneutische Grundsatzfragen auf. |

6. Memos zu Interview A6

| | | |
|-------|----------|---|
| A6:2 | Memo 159 | Da die interviewte Person mittlerweile nicht mehr in Europa lebt und nur selten nach Deutschland kommt, wurde das Interview am Telefon geführt und digital aufgenommen. Mitunter gab es Nebengeräusche (Vögel und Flugzeuge <i>et cetera</i>). Das Gespräch verlief vertrauensvoll und authentisch. |
| A6:3 | Memo 160 | Gleich zu Beginn wird bei der Beantwortung der ersten Frage eine internationale Perspektive eingebracht. |
| A6:5 | Memo 161 | Durch die Flüchtlingskrise kommt die Welt in die Gemeinden hinein. Die Gemeinden sind nun geradezu gezwungen sich mit ihrer Umgebung auseinanderzusetzen. Ist dies eine gleichsam himmlische Strategie, die Gemeinde Jesu aus ihrer gesellschaftlichen Lethargie zu holen? Es stellen sich hier einige Fragen: Warum erst jetzt? Warum führt gerade so ein Auslöser dazu, dass Gemeinden aktiv werden? Sind sonstige Nöte der Menschen weniger wichtig, weil sie in den Medien nicht so präsentiert werden? Warum schlägt gerade hier und jetzt der „christliche Radar“ an? |
| A6:7 | Memo 162 | Hier klingt erneut Lausanne II und das Manifest von Manila aus dem Jahre 1989 an, das Mission als Evangelisation und Diakonie formuliert. |
| A6:9 | Memo 163 | Die Liebe Gottes den Menschen zu verdeutlichen, indem wir ihre von Gott geschenkten Potenziale fördern, eine wichtige wie interessante Ausführung. |
| A6:13 | Memo 164 | Was es bedeutet, mehr Klartext reden zu müssen, wird in der folgenden Antwort konkretisiert (vgl. A6:17). Diesem Punkt scheint mir gerade aus einer außerdeutschen Perspektive Bedeutung zuzukommen. Hier stellt sich beispielsweise die Frage, was uns in unserer Kultur hindert, in Bezug auf das Evangelium Klartext zu reden. |

| | | |
|-------|----------|---|
| A6:17 | Memo 165 | Wichtig ist, dass im Vorgespräch die interviewte Person über den Forschungsgegenstand nichts Genaueres wusste. Dass die Antwort einige der zentralen Forschungsfragen aufgreift, kommt daher aus der eigenen Sichtweise des Interviewten. Hier werden Liebe und Gerechtigkeit (Heiligkeit) Gottes nicht nur theoretisch eng miteinander gedacht, sondern auch an dem darauf folgenden Beispiel plastisch miteinander verbunden. Auch bewahrt die Sicht von Liebe und Gerechtigkeit davor, in eine untaugliche Lebensweise zu verfallen. Die Lebensrealität, der sich die interviewte Person zu stellen hat, lässt solches nicht zu. Zurecht wird die hier mangelnde theologische Reflexion wie auch gelebte Praxis beklagt. |
| A6:23 | Memo 166 | Liebe und Wahrheit erinnert an „Seid wahrhaftig in der Liebe“ (Eph 4,15). |
| A6:25 | Memo 167 | Klingt so als wäre die angesprochene Verlorenheit nur im Sinne einer Desorientierung und Beziehungsverarmung zu verstehen. Verloren im Sinne existenzieller Zielverfehlung in der Beziehung zu Gott wird nur indirekt angesprochen. Wäre einer konkretisierenden Nachfrage wert gewesen, steht aber nicht im Fokus der Untersuchung. |
| A6:27 | Memo 168 | Hier kommen einige Konkretionen zur Sprache, wie die Liebe Gottes in und durch Gottesdienste sichtbar werden kann, wie Anbetung, Gegenwart Gottes, Erlebnisse mit Gott mit anderen zeugnishaft teilen, Fürbitte und Gemeinschaft. |
| A6:29 | Memo 169 | Exposure: ein griffiges Beispiel von positiver und wichtiger Horizonterweiterung. „Ausländer“ wird hier mit in die Kategorie „Flüchtlinge“ aufgenommen, wenngleich dies natürlich nicht zu 100 % identisch ist. |
| A6:31 | Memo 170 | Als wahrnehmbare Äußerung von Heiligkeit Gottes wird zunächst kein Beispiel der eigenen Freikirche gebracht, sondern das anderer Frömmigkeitsrichtungen, was diesbezüglich auf eine Armut im eigenen Kreis zurückschließen lässt. |

| | | |
|-------|----------|--|
| A6:31 | Memo 171 | Die Antwort ist mehr aus einer innerkirchlichen Perspektive (Gottesdienst) beantwortet worden. Dies war im Grunde genommen nur bedingt die Frage, denn die Welt wird davon in der Regel kaum etwas mitbekommen. Welche Rolle die Heiligkeit Gottes im Beziehungsverhältnis unserer Freikirchen zur Welt spielt, bleibt eher unbeantwortet. Dies wirft die Frage auf, ob wir die Frage nach Heiligkeit für die Welt im Grunde genommen oftmals mehr beantworten mit der Heiligkeit Gottes innerhalb unserer Kirchenmauern und Konfessionen. |
| A6:33 | Memo 172 | Nachdem bei der identischen Frage nach der Liebe Gottes eine sofortige Antwort kam (vgl. A6:21) und Heiligkeit im Sinne der Gerechtigkeit Gottes (vgl. A6:19) auch immer wieder in den Antworten als wichtige Dimension einfluss, folgt nun eine gewisse Sprachlosigkeit. Die dann folgenden Begrifflichkeiten zeigen eine Unsicherheit, was denn heilig bedeutet. Ein gewisses Stochern im Nebel, das sich auch atmosphärisch in der Stimmlage äußerte. Bleibt festzuhalten, dass die Antwort auf die Frage „Was bedeutet heilig?“ nicht auf das zuvor Ausgeführte über die Heiligkeit Gottes zurückgreift. Dies unterstreicht auch den Eindruck, warum die zuvor gegebene Antwort auf die Frage des Beziehungsverhältnisses von Heiligkeit Gottes und der Freikirchen für die Welt de facto unbeantwortet blieb. |
| A6:37 | Memo 173 | Frage war, wie sich die Heiligkeit der Heiligen Gottes äußert. Die Antwort wird aus einer innerkirchlichen Perspektive gegeben. |

| | | |
|-------|----------|---|
| A6:39 | Memo 174 | Die allgemein gehaltene Frage, woran die Welt die Heiligkeit Gottes unter unseren freikirchlichen Gemeinden wahrnehmen kann, wird weitgehend mit dem Gottesdienst beantwortet. Die Prämisse scheint zu sein: Freikirche = Gottesdienst. Die im ersten Satz erwähnte „Ernsthaftigkeit in der Nachfolge“ ist allgemein und weit gefasst und es bleibt offen, was darunter zu verstehen ist und wo diese für die Welt erkennbar wird. Abschließend wird von „Zuschauern“ gesprochen, was diese gottesdienstliche Fokussierung unterstreicht. Wo bleibt das heilige Momentum der Mitglieder einer Freikirche im Alltag, wie Beruf, Ausbildung, Finanzen, Freizeit etc.? Wo und was kann die Welt da von Freikirchen und ihren Mitgliedern wahrnehmen? Wird die Heiligkeit Gottes unbewusst in die Sphäre der Liturgie innerhalb eines Gottesdienstes verortet (vgl. A6:33) und allein die Liebe Gottes als etwas für die Welt Fassbares gesehen (vgl. A6:25)? |
| A6:41 | Memo 175 | Im Gegensatz zu der Frage „Was bedeutet: Gott ist heilig?“ (vgl. A6:34) kommt auf die Frage „Wo bedarf die Welt der Heiligkeit Gottes?“ eine sofortige Antwort. Heiligkeit wird als Ruhe gebend und Heilung wirkend vor allem in Krisensituationen gesehen. |
| A6:43 | Memo 176 | Hier wird das stark liturgisch gefasste Verständnis von Heiligkeit nochmals unterstrichen (vgl. A6:33.41). Heiligkeit Gottes wird in unseren Gottesdiensten sichtbar durch Musik, Gebete, Textlesung, teilweise durch Predigten und nicht durch Ansagen? |
| A6:45 | Memo 178 | Heiligkeit Gottes, die durch eine geheiligte Nachfolge im Alltäglichen für Menschen sichtbar wird. Die Frage, wie wir die Gemeinden darin fördern, wird nicht direkt beantwortet. |
| A6:51 | Memo 179 | Die mehrfach bereits angemerkte Schwierigkeit, Heiligkeit konkret zu definieren, zieht sich in dieser Antwort weiter. |
| A6:63 | Memo 180 | Eine zur vorigen Frage identisch gegebene Antwort – was auch zu A6:49 passt. |
| A6:65 | Memo 181 | Ein ausgesprochen bedeutsamer Punkt, den es weiter aufzugreifen gilt. Daher auch die darauf folgende Nachfrage. Wenn das stimmt, stellt sich die Frage: Wie wirken sich dieser eingeeengte Horizont und die damit verbundene dringende Ergänzungsbedürftigkeit auf unsere Forschungsfrage aus und auf unsere Sicht von dem, was wir unter Liebe und Heiligkeit Gottes verstehen? |

| | | |
|-------|----------|---|
| A6:68 | Memo 177 | <p>Zentrale Gedanken des Interviews:</p> <ul style="list-style-type: none"> - In diesem Interview kam ein wichtiger Aspekt dazu: die Sichtweise anderer Nationen, wie hier in Deutschland die Korrelation von Gemeinde und Gesellschaft verstanden und gelebt wird (vgl. A6:3.5.15.67.69). - Die Antworten korrespondierten deutlich stärker mit gesellschaftlich direkten Problematiken als das in den anderen Interviews zur Geltung kam (A6:11.19). - Welche Eigenschaften von Gott in der Welt sichtbar werden sollten, wurde ganzheitlich gefasst: Liebe und Toleranz Gottes, die mit Gerechtigkeit im Einklang steht und nur zusammen gesehen werden kann (vgl. A6:19). - Das Verständnis von Heiligkeit wird stark in die Liturgie eines Gottesdienstes verortet und darin geradezu „eingesperrt“ (vgl. A6:33.41). Auf der anderen Seite wurde mehrfach die Notwendigkeit von dem Miteinander von Liebe und Gerechtigkeit angesprochen (vgl. A6:19). Die Brücke von den mitunter recht ganzheitlichen Ausführungen von Gerechtigkeit (A6:19) zu den Ausführungen über Heiligkeit (A6:33.37.39) bekomme ich bei der ersten Kodierung nicht in ein stimmiges Bild. Es wirkt für mich wie nicht zusammen gehörend. Während von der Liebe Gottes ein gewisses Bild vorhanden ist, scheint dies in Bezug auf die Heiligkeit Gottes nicht gegeben zu sein. |
|-------|----------|---|

7. Memos zu Interview A7

| | | |
|------|----------|---|
| A7:1 | Memo 252 | Das Interview wurde in Berlin in einer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde aufgenommen. Das Interview verlief konzentriert, intensiv und vertrauensvoll. |
| A7:3 | Memo 182 | Klassische Auffassung von Mission als Diakonie und Evangelisation – siehe Manila Manifest 1989 auf der Lausanne II Konferenz. |
| A7:3 | Memo 183 | Die hier beschriebene Prägung dürfte wohl als symptomatisch für die Frömmigkeit vieler Freikirchlicher Baptistengemeinden in den 70er und 80er Jahren gelten. |

| | | |
|------|----------|---|
| A6:5 | Memo 184 | Die in der Bibel ambivalente Bedeutung von Welt wird hier aufgegriffen und zugleich eine deutliche konstruktive Grundeinstellung (Bewegungsrichtung) zur Welt postuliert. |
| A7:7 | Memo 185 | Die Flüchtlingskrise wird zwar als aktueller Brennpunkt angemerkt, jedoch auch sonstige Nöte angesprochen. |
| A7:7 | Memo 186 | Das passt zu dem vorher Gesagten, die Welt zu sehen als Ort, in dem Gott seine Liebe erweist (Joh 3,16; vgl. A7:5), und in dem die Kirche im Auftrag steht, diese Liebe zu verkündigen. |
| A7:7 | Memo 187 | <p>Identisch zur Antwort weiter oben (vgl. A7:3) findet sich hier der gleiche Dreiklang wieder:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Verkündigung (von der Freundlichkeit und Liebe Gottes zu erzählen). 2. Diakonie (durch die zahlreichen Diakoniewerke den Nöten der Menschen begegnen). 3. Gesellschaft aktiv aus der Perspektive des Glaubens zu gestalten. <p>Dem Klassiker von Mission als Diakonie und Evangelisation (vgl. Manila Manifest 1989) wird eine dritte Dimension in Bezug auf das Einwirken in die Welt mit angefügt.</p> |

| | | |
|------|----------|---|
| A7:9 | Memo 188 | <p>Nachdem in den Antworten zuvor von Evangelisation, Diakonie und gesellschaftlichem Einwirken die Rede war, kommt es nun zu einer deutlichen Reduktion. Warum? Soll denn nicht das, was Aufgabe der Freikirche ist (vgl. A7:7) und worin unser Beziehungsverhältnis zur Welt beschrieben wurde (vgl. A7:3), auch selbstverständlich in der Welt sichtbar werden? Dazu kommt, dass der Konjunktiv „sichtbar werden könnte“ oder „erleben können sollte“ eine deutliche Relativierung des Gesagten ist. Klingt mehr nach Wunsch als nach gelebter Wirklichkeit. Auch die Aussage, dass es in der Gemeinde auch alles gibt, was es sonst in der Welt gibt, klingt zu dem sonst Gesagten („ein Stück heile Welt“) widersprüchlich. Müssten in Anlehnung an das zuvor Gesagte nicht kraftvolle Verkündigung im Sinne der Evangelisation und glaubhafte Diakonie sowie konkrete Beispiele gesellschaftlichen Wirkens beschrieben werden? Zudem lautete ja die Frage nicht „was ist sichtbar?“, sondern „was soll durch unsere Freikirchen sichtbar werden?“. Kann es sein, dass die Frage „was ist Aufgabe?“ zu der Frage „was soll sichtbar werden?“ eine Art Bruch im Gesagten hervorruft?</p> <p>Eine weiterer auffälliger Punkt: es wurde gefragt, was in der Welt aufleuchten solle. Die Antwort beinhaltet aber nicht die Perspektive aus Sicht der Welt, sondern kommt aus Sicht der Gemeinde (heile Welt in der Gemeinde, Menschen kommen in unsere Gemeinden und fühlen sich dann wohl). Dazu wird dann gesagt, „was Menschen tatsächlich bei uns in den Gemeinden erleben können sollten“. Aber die Frage war nicht, was in der Gemeinde für Menschen sichtbar werden sollte, sondern was in der Welt für sie sichtbar werden sollte. Das heißt auf den Marktplätzen dieser Welt, in ihren Berufen, am Arbeitsplatz, der Medienwelt, den Ausbildungsinstituten, der Kunst etc. Gleiche Verschiebung findet sich auch in A7:13 wieder.</p> |
|------|----------|---|

| | | |
|-------|----------|--|
| A7:11 | Memo 191 | Nachdem die Frage davor und die folgende mit einem fast 100% innerkirchlichen Blick beantwortet wird (und damit für die Welt außen nichts sichtbar ist), ist es hier im Persönlichen wesentlich breiter. Hier kommen für die Außenwelt authentisch wirkende und wahrnehmbare Konkretionen (beispielsweise Friseur, Engagement beim Ortsbeirat, Kontakt zur Politik und Stellungnahmen). Warum ist das hier lebende Persönliche und das zu Anfang theoretisch Gesagte (Evangelisation, Diakonie und gesellschaftliches Einwirken) in Bezug auf die Gemeinde plötzlich wie nicht existent? |
| A7:13 | Memo 189 | Gemeinde als Anlaufstelle der Liebe Gottes erfahren zu können. Auch hier wird wieder davon ausgegangen, dass die Welt in die Kirchen gehen soll (vgl. A7:9). Die dort beschriebene Sicht wird nur erfahrbar, wenn man sich innerhalb der Mauern der Gemeinde befindet. Für die Welt ist von all dem Gesagten nach außen nichts sichtbar. |
| A7:15 | Memo 192 | Was ist der Auftrag der Gemeinde? Wozu gibt es die Gemeinden? Eine simpel wirkende Frage, die aber klar beantwortet werden will. Was ist der Auftrag und was das Ziel unserer Gemeindegarbeit? |
| A7:17 | Memo 235 | Auch hier sei angemerkt, dass der Interviewte außer der großen Überschrift „Korrelation Freikirche/Welt“ keine weiteren Informationen bezüglich meiner Forschungsthese hatte. Diese hier beschriebene Dimension von Gerechtigkeit muss im weiteren Verlauf der Forschung noch aufgegriffen werden, da sie eine zentrale Eigenschaft Gottes widerspiegelt und so von seiner Kirche, will sie denn ihn abbilden, nicht ignoriert werden kann. |
| A7:19 | Memo 236 | Liebe Gottes als Motivation, da sie uns zur Welt hin in Bewegung setzt. Als Motivation und Grundlage für das, was wir tun. |
| A7:21 | Memo 237 | Pragmatische und handlungsfixierte Antwort: Liebe = konkrete Umsetzung. |
| A7:21 | Memo 238 | Gerechtigkeit und Liebe Gottes werden miteinander gesehen. |
| A7:23 | Memo 239 | In dieser Antwort wird die Gerechtigkeit Gottes, wie in der Frage zuvor, nicht mehr reflektiert. |
| A7:25 | Memo 240 | Erneut wird Liebe nicht isoliert von der Gerechtigkeit Gottes reflektiert (vgl. A7:21). |
| A7:27 | Memo 241 | Erneut werden Liebe und Gerechtigkeit zusammen gesehen und miteinander ausgeführt. |

| | | |
|-------|----------|--|
| A7:31 | Memo 242 | <p>Strategien, Gemeinden zu fördern, die Liebe Gottes in die Welt zu tragen:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Förderung des Bewusstseins durch Verkündigung und biblische Lehre - Beispiele in der Gemeinde weitergeben, wie Gemeinde in der Welt leben kann - Sehnsucht in der Gemeinde zu wecken <p>Auffallend ist, dass gedanklich vom Gottesdienst und einem „in der Gemeinde“ ausgegangen wird. Wo ist die Förderung an den Plätzen des Lebens? In den Familien, am Arbeitsplatz, in den Schulen und Universitäten, in unserer Freizeit <i>et cetera</i>? Kann die Liebe Gottes so greifen, wenn unser alltägliches Leben außen vor ist?</p> |
| A7:33 | Memo 243 | <p>Die Heiligkeit Gottes wird eher legalistisch und moralisch gefasst. Sie wird sichtbar durch die Gebote Gottes, durch davon abweichendes Verhalten und die Konsequenzen daraus. Gemäß Jesaja: ich kann nicht bestehen vor deiner Heiligkeit (vgl. Jes 6).</p> |
| A7:35 | Memo 244 | <p>Die Zusammenschau von Liebe und Heiligkeit (Gerechtigkeit) Gottes wird konsequent als untrennbar voneinander gesehen.</p> |
| A7:41 | Memo 245 | <p>Eine bedenkliche Auffassung, der Taufe so „wenig Heiligkeit“ zuzusprechen und zu diesem Ritual wie auch zur Liturgie eine solche Verhaltenheit zu haben. Eine gewisse „Entleerung“ und „Entheiligung“ von Taufe als Ritual. Hier spiegelt sich eine theologische Armut freikirchlichen Denkens wider. Aus dem Wasser kommt dann „der Heilige“, wie kann die Taufe dann nicht als heiliges Momentum gefasst werden?</p> |
| A7:43 | Memo 246 | <p>Eine merkwürdige Situation auf die Frage „Wo bedarf die Welt der Heiligkeit Gottes?“ keine Antwort geben zu können. Wenn ich mir dessen bewusst bin, was die Heiligkeit Gottes bedeutet und dies als Interviewter ausführen kann, kann ich doch auch herleiten, was fehlen würde, wenn sie nicht in der Welt wäre? Dies würde meiner Meinung nach bedeuten, dass die Welt gar nicht mehr existieren kann, da Gottes Heiligkeit die Statik alles Geschaffenen hält und ermöglicht.</p> |

| | | |
|-------|----------|---|
| A7:45 | Memo 247 | Die Heiligkeit Gottes in dieser Welt wird nicht als existenziell für uns Kreaturen gesehen (vgl. A7:43). Es scheint so, als wirke sie als etwas abstrakt Perfektes außerhalb der irdischen Abläufe. Dies wird auch durch die Ausführung unterstrichen, dass die Welt eines Bewusstseins der Heiligkeit Gottes bedarf. Dies passt zu der Definition von Heiligkeit als „Gott, der ganz Andere – weh mir, Mensch“ (Jesaja 6) (vgl. A7:33.35). Bei einer solchen Auffassung von Heiligkeit kann ich verstehen, wenn Menschen eine Theologie entwerfen, möglichst der Heiligkeit Gottes zu entgehen und nur so weit in Kontakt mit dem heiligen Gott zu kommen, dass es gerade so reicht, um in der Ewigkeit im Himmel mit dabei zu sein. |
| A7:47 | Memo 248 | Die Formulierung, dass die Heiligkeit Gottes in der Gemeinde „sichtbar werden kann“, lässt bezüglich der Heiligkeit in der Gemeinde Zweifel erkennen. |
| A7:49 | Memo 249 | Interessanter Gedanke, dass die Heiligkeit Gottes durch Gaben des Geistes, wie beispielsweise prophetische Rede oder Sprachenrede, erfahrbar wird und sich darin die Andersartigkeit der Heiligkeit Gottes erweisen kann. |
| A7:56 | Memo 250 | Hier wurde die Frage anders aufgefasst als bei allen anderen Interviewten. Die andere Seite von Liebe und Heiligkeit wurde hier nicht als Gegenpol, sondern im Sinne einer positiven Reaktion darauf verstanden. Daher werden die kommenden zwei Antworten nicht in der dafür sonst vorgesehenen Kategorie aufgenommen. Bei diesen Antworten wäre dann das Gegenteil des Gesagten die eigentliche Antwort gewesen: „keine Annahme“ und bei der nächsten Frage: „Unverantwortlichkeit“ (vgl. A7:58). Da dies aber nicht direkt gesagt wurde, werden diese beiden Antworten (A7:56.58) nicht mit aufgenommen. |
| A7:66 | Memo 251 | Die identischen Antworten sowohl bei Liebe als auch Heiligkeit Gottes lassen eine Unschärfe erkennen, was denn spezifisch das eine vom anderen unterscheidet. |

| | | |
|-------|----------|--|
| A7:69 | Memo 234 | <p>Zwei zentrale Anmerkungen über dieses Interview:</p> <ul style="list-style-type: none"> - stark tun-fixiert („tun“ wird 33 mal gebraucht – in den anderen Interviews zwischen 9 und 19 mal). Heiligkeit wie auch Liebe äußert sich im Tun und Handeln (vgl. A7:60.62) und wird somit funktionalisiert. Von der Schönheit der Liebe Gottes oder der Faszination der Heiligkeit Gottes ist kaum etwas wahrzunehmen. Heiligkeit ist hier gefasst als totale Andersartigkeit Gottes (vgl. A7:35.41.49.). Bei einem funktionalisierten Heiligkeitsverständnis wäre die Folge nur so viel Heiligkeit wie gerade nötig, um in der Ewigkeit mit dabei zu sein. - Auf die Frage, wie sich die Liebe oder Heiligkeit Gottes durch die Gemeinde in der Welt bemerkbar macht, kommen fast nur Ausführungen aus Binnenansichten der Gemeinde. Gemeinde wirkt so eher als Reduktion und nicht als Förderung für ein breiteres Wirken in die Welt. Dies führt zur Frage, ob die Gemeinde auch in ihrem Blick für die Welt gefangen ist, weil die Vollzeitlichen in ihrem Beruf primär nicht in der säkularen Welt, sondern in der Gemeinde ihren Dienst verrichten. Das führt zur Frage, ob diese Art von Vollzeitlichkeit für die Gemeinde der Zukunft noch angemessen ist. |
|-------|----------|--|